Nile into Tiber. Egypt in the Roman World

Religions in the Graeco-Roman World

Editors

H.S. Versnel
D. Frankfurter
J. Hahn

VOLUME 159

Barnett Newman, *Broken obelisk*. Sculpture (1967). Houston. (c/o Beeldrecht, Amsterdam)

Nile into Tiber.
Egypt in the Roman World

Proceedings of the IIIrd International Conference
of Isis studies, Faculty of Archaeology,
Leiden University, May 11-14 2005

Edited by

Laurent Bricault
Miguel John Versluys
&
Paul G.P. Meyboom

BRILL

LEIDEN · BOSTON
2007

This series Religions in the Graeco-Roman World presents a forum for studies in the social and cultural function of religions in the Greek and the Roman world, dealing with pagan religions both in their own right and in their interaction with and influence on Christianity and Judaism during a lengthy period of fundamental change. Special attention will be given to the religious history of regions and cities which illustrate the practical workings of these processes. Enquiries regarding the submission of works for publication in the series may be directed to Professor H.S. Versnel, Herenweg 88, 2361 EV Warmond, The Netherlands, h.s.versnel@hetnet. nl.

This book is printed on acid-free paper.

Library of Congress Cataloging-in-Publication Data

A C.I.P. record for this book is available from the Library of Congress.

ISSN 0927–7633
ISBN 10: 90 04 15420 5
ISBN 13: 978 90 04 15420 9

© Copyright 2007 by Koninklijke Brill NV, Leiden, The Netherlands
Koninklijke Brill NV incorporates the imprints Brill, Martinus Nijhoff Publishers and VSP.

All rights reserved. No part of this publication may be reproduced, translated, stored in a retrieval system, or transmitted in any form or by any means, electronic, mechanical, photocopying, recording or otherwise, without prior written permission from the publisher.

Authorization to photocopy items for internal or personal use is granted by Brill provided that the appropriate fees are paid directly to The Copyright Clearance Center, 222 Rosewood Drive, Suite 910 Danvers, MA 01923, USA. Fees are subject to change.

PRINTED IN THE NETHERLANDS

CONTENTS

Foreword ix
List of participants xi
Abbreviations and bibliography xiii
List of figures. xvii

Aegyptiaca Romana: The widening debate 1
Miguel John Versluys

I. Interpretations of the meaning of Aegyptiaca Romana

Theoretical reflections: The role of Egypt and Egyptian religion in the Roman world

La diffusion des cultes isiaques: Un problème de terminologie et de critique 19
Michel Malaise

The Hellenistic face of Isis: Cosmic and saviour goddess 40
Giulia Sfameni Gasparro

Isis gréco-romaine et l'hénothéisme féminin 73
Robert Turcan

Dion Cassius et les phénomènes religieux "égyptiens". Quelques suggestions pour un mode d'emploi. 89
Pierre Cordier

Case studies: Aegyptica in and around Pompeii and Rome

Egyptian objects, Roman contexts: A taste for aegyptiaca in Italy 113
Molly Swetnam-Burland

The temple of Isis at Pompeii 137
Eric M. Moormann

Three uses of the pygmy and the Aethiops at Pompeii: Decorating, "othering", and warding off demons 155
John R. Clarke

The meaning of dwarfs in Nilotic scenes 170
Paul G.P. Meyboom & Miguel John Versluys

Obelisks still in exile: monuments made to measure? 209
Grant Parker

A literary view on the Nile mosaic at Praeneste 223
Piet H. Schrijvers

II. Understanding the cults of Isis in their local context

The Balkans & Greece

La diffusion isiaque en Mésie Inférieure et en Thrace: Politique, commerce et religion 245
Laurent Bricault

Témoignages isiaques en Dacie (106-271 ap. J.-C.): Cultes et Romanisation 267
Marie-Christine Budischovsky

Traces d'Égypte en Dalmatie romaine: Culte, mode et pouvoir 289
Anemari Bugarski-Mesdjian

Cultes et divinités isiaques en Thessalie: Identité et urbanisation. 329
Jean-Claude Decourt & Athanassios Tziafalias

Egyptian cults and local elites in Boiotia 364
Albert Schachter

Isis in Corinth: the numismatic evidence. City, image and religion. 392
Laurent Bricault & Richard Veymiers

The Aegean & Eastern Mediterranean

L'*Hydreion* du Sarapieion C de Délos: la divinisation de l'eau dans un sanctuaire isiaque 417
Hélène Siard

Les dévotions à Isis et Sérapis dans la Judée-Palestine romaine 448
Nicole Belayche

Images of Isis and her cultic shrines reconsidered. Towards an Egyptian understanding of the *interpretatio graeca* 470
Robert Steven Bianchi

The temple at Ras el-Soda. Is it an Isis temple? Is it Greek, Roman, Egyptian, or neither? And so what? 506
Frederick G. Naerebout

Indices 555

FOREWORD

In 1997 Jean Leclant and Laurent Bricault had the idea of organizing a small conference for scholars in the field of the diffusion of the cults of Isis in the Mediterranean, in order to stimulate contact and to come to an evaluation of the work done in this domain so far. The conference took place at Poitiers in 1999 with 18 participants, and its proceedings were published by Laurent Bricault in the following year, as volume 140 in the series *Religions in the Graeco-Roman world*. The success of the Poitiers *table ronde* resulted in a second conference with a similar number of participants, which took place at *Lyon III* in 2002. The voluminous proceedings were again edited by Laurent Bricault and published in 2003 as *Isis en Occident* (RGRW 151).

In 2005 the Faculty of Archaeology of Leiden University had the honour of organising a third conference. With 38 presentations from scholars from 10 different countries, the congress not only tried to offer a broad perspective on various aspects of cultural interaction between Egypt and Rome, but also to bring together different research traditions in this field. Here, in these 21 papers, the reader finds the result of the Leiden congress. The success of these initiatives may be deduced from the fact that we can already announce a fourth meeting, to be organized at the Université de Liège in 2008.

Several participants, we name especially Marie-Christine Budischovsky, Jean Leclant, Michel Malaise, Klaus Parlasca, Giulia Sfameni Gasparro and Robert Turcan will have mourned the abscence at the conference of our old friend and colleague, the late Maarten J. Vermaseren, founder of the *Études préliminaires aux religions orientales dans l'empire romain*. How proud he would have been if he himself could have saluted his dear friends and colleagues in the Netherlands. We were glad that Mrs. Miep Vermaseren and Dr. Margreet de Boer, who have contributed so much to his work and our series, were present in his stead at the opening of the conference. We hope that this book is a worthy addition to Vermaseren's work.

The Leiden congress was made possibile with the generous support of the College van Bestuur from Leiden University; the board of the Faculty of Archaeology; the Netherlands Organisation for Scientific Research (NWO) and the Leids Universiteits Fonds; all gratefully

acknowledged. The publication of this book was made possibile with support of the Institut de France. In the final phase of the editing process Sander Müskens provided indispendable support. We are grateful to Henk S. Versnel and the editors of this series for their enthusiasm and help and for accepting this product of a truly fruitful Franco-Dutch coöperation as part of their series.

Laurent Bricault, Miguel John Versluys & Paul G.P. Meyboom

LIST OF PARTICIPANTS

At the IIIrd international conference of Isis studies held in Leiden, May 11-14 2005, communications were presented by

Sally-Ann Ashton (Cambridge)
Nicole Belayche (Paris)
Robert Steven Bianchi (Tampa)
Laurent Bricault (Poitiers)
Marie-Christine Budischovsky (Paris)
Anemari Bugarski-Mesdjian (Brussels)
Giuseppina Capriotti Vittozzi (Rome)
John R. Clarke (Austin)
Pierre Cordier (Toulouse)
Jean-Claude Decourt (Lyon)
Thomas Drew-Bear (Lyon)
Serenella Ensoli (Napoli)
Françoise Gury (Paris)
Ilona Haas (Leiden)
Jean Leclant (Paris)
Michel Malaise (Liège)
Philippe Matthey (Genève)
Paul G.P. Meyboom (Leiden)
Stephan T.A.M. Mols (Nijmegen)
Eric M. Moormann (Nijmegen)
Frederick G. Naerebout (Leiden)
Panayotis Pachis (Thessaloniki)
Grant Parker (Durham NC) i.a.
Klaus Parlasca (Frankfurt aM)
Jean-Louis Podvin (Lille)
Ennio Sanzi (Rome)
Albert Schachter (Oxford)
Piet H. Schrijvers (Leiden)
Juan José Seguí Marco (Valencia)
Giulia Sfameni Gasparro (Messina)
Hélène Siard (Lyon)
Hannah Stöger (Leiden)
Molly Swetnam Burland (Brunswick) i.a.

Robert Turcan (Paris)
Veit Vaelske (Berlin)
Miguel John Versluys (Leiden)
Richard Veymiers (Liège)
Norbert Zimmermann (Vienna)

ABBREVIATIONS AND BIBLIOGRAPHY

For the abbreviations used in this volume we refer to the *Archäologische Bibliographie* and the *Année philologique*. Furthermore are used:

Adriani, *Ras El Soda* = A. Adriani, Sanctuaire de l'époque romain à Ras El Soda, *Annuaire du Musée Gréco-Romain (1935-1939)* (1940) 136-148.

Alla ricerca di Iside = *Alla ricerca di Iside: analisi, studi, restauri dell'Iseo Pompeiano nel Museo di Napoli* (exhibition catalogue, Napoli 1992).

Bonneau, *Crue* = D. Bonneau, *La crue du Nil, divinité égyptienne à travers mille ans d'histoire* (Paris 1964).

Bricault, *Myrionymi* = L. Bricault, *Myrionymi. Les épiclèses grecques et latines d'Isis, de Sarapis et d'Anubis*, Beiträge zur Altertumskunde 82 (Stuttgart 1996).

Bricault, *Études isiaques* = L. Bricault, Études isiaques: perspectives, in: *De Memphis à Rome* 197-210.

Bricault, *Atlas* = L. Bricault, *Atlas de la diffusion des cultes isiaques* (Paris 2001).

Bricault, *Esquisse* = L. Bricault, La diffusion isiaque: une esquisse, *Städel Jahrbuch* NF 19 (2004) 548-556.

Bruneau, *CDH* = Ph. Bruneau, *Recherches sur les cultes de Délos à l'époque hellénistique et à l'époque impériale*, BEFAR 217 (Paris 1970).

Bruneau, *Dromos* = Ph. Bruneau, Le dromos et le temple C du Sarapieion C de Délos, *BCH* 104 (1980) 161-188.

Budischovsky, *Adriatique* = M.-Chr. Budischovsky, *La diffusion des cultes isiaques autour de l'Adriatique* I. *Inscriptions et monuments*, EPRO 61 (Leiden, 1977).

Calvet/Roesch, *Sarapieia* = M. Calvet & P. Roesch, Les Sarapieia de Tanagra, *RA* (1966.2) 297-332.

Capriotti Vittozzi, *Note* = G. Capriotti Vittozzi, Note sulla comprensione dell'Egitto nel mondo romano, *Rivista storica dell'antichità* 30 (2000) 121-139.

Clerc/Leclant, *Sarapis* = G. Clerc & J. Leclant, Sarapis, *LIMC* VII.1 (1994) 666-692.

Cumont, *Religions orientales* = Fr. Cumont, *Les religions orientales dans le paganisme romain* (Paris 1929).

De Memphis à Rome = L. Bricault (ed.), *De Memphis à Rome. Actes du Ier Colloque international sur les études isiaques, Poitiers—Futuroscope, 8-10 avril 1999*, RGRW 140 (Leiden 2000).

Drexler, *Cultus* = W. Drexler, *Der Cultus der ägyptischen Gottheiten in den Donauländern* (Leipzig 1890).

Dunand, *Culte d'Isis* = Fr. Dunand, *Le culte d'Isis dans le bassin oriental de la Méditerranée* II. *Le culte d'Isis en Grèce*, EPRO 26 (Leiden 1973).

Dunbabin, *Ipsa deae vestigia* = K. M. D. Dunbabin, *Ipsa deae vestigia* . . . Footprints divine and human on Graeco-Roman monuments, *JRA* 3 (1990) 85-109.

Egelhaaf-Gaiser, *Kulträume* = U. Egelhaaf-Gaiser, *Kulträume im römischen Alltag. Das Isisbuch des Apuleius und der Ort der Religion im kaiserzeitlichen Rom* (Stuttgart 2000).

Egyptomania = S.-A. Ashton et al., *Roman Egyptomania* (exhibition catalogue, Cambridge 2004)

Eingartner, *Dienerinnen* = J. Eingartner, *Isis und ihre Dienerinnen in der Kunst des römischen Kaiserzeit*, Mnemosyne Supplement 115 (Leiden 1991).

Festugière, *Hermès Trismégiste* = A.-J. Festugière, *La révélation d'Hermès Trismégiste* IV. *Le dieu inconnu et le gnose* (Paris 1954 réédité).

Fraser, *Two Studies* = P. M. Fraser, Two Studies on the cult of Sarapis in the Hellenistic world, *Opuscula Atheniensia* 3 (1960) 1-54.
Fraser, *Ptolemaic Alexandria* = P. M. Fraser, *Ptolemaic Alexandria* (Oxford 1972).
Giunio, *Egyptian Gods* = K. Giunio, Egyptian gods on the eastern Adriatic coast, in: *Aegyptus et Pannonia* 1 (Budapest 2002) 21-63.
Grandjean, *Maronée* = Y. Grandjean, *Une nouvelle arétalogie d'Isis à Maronée*, EPRO 49 (Leiden 1975).
Griffiths, *Apuleius* = J. G. Griffiths, *Apuleius. The Isis Book*, EPRO 39 (Leiden 1975).
Hellmann, *RVA* = M.-Chr. Hellmann, *Recherches sur le vocabulaire de l'architecture grecque, d'après les inscriptions de Délos*, BEFAR 218 (Paris 1992).
Hölbl, *Balkanraum* = G. Hölbl, Ausbreitung und Erscheinungsbild von Isis und Sarapis im nördlichen Balkanraum, in: *Spätantike und Frühbyzantinische Kultur Bulgariens zwischen Orient und Okzident* (Wien 1986) 45-56.
Hornbostel, *Sarapis* = W. Hornbostel, *Sarapis*, EPRO 32 (Leiden 1973).
Iside = E. A. Arslan (ed.), *Iside. Il mito, il mistero, la magia* (Milano 1997).
Isis en Occident = L. Bricault (ed.), *Isis en Occident. Actes du IIème Colloque international sur les études isiaques, Lyon III, 16-17 mai 2002*, RGRW 151 (Leiden 2004).
Iversen, *Obelisks* = E. Iversen, *Obelisks in exile* I. *The obelisks of Rome* (Copenhagen 1968).
Kater-Sibbes, *Sarapis* = G. J. F. Kater-Sibbes, *Preliminary catalogue of Sarapis Monuments*, EPRO 36 (Leiden 1973).
Kater-Sibbes/Vermaseren, *Apis* = G. J. F. Kater-Sibbes & M. J. Vermaseren, *Apis*, EPRO 48 (Leiden 1975).
Lafaye, *Histoire* = G. Lafaye, *Histoire du culte des divinités d'Alexandrie, Sérapis, Isis, Harpocrate et Anubis, hors de l'Égypte* (Paris 1884).
Leclant/Clerc, *IBIS* = J. Leclant et G. Clerc, *Inventaire bibliographique des Isiaca. Répertoire bibliographique des travaux relatifs à la diffusion des cultes isiaques 1940-1969*, EPRO 18 (Leiden 1972-1991).
Leclant, *Aegyptiaca* = J. Leclant, Aegyptiaca et milieux isiaques. Recherches sur la diffusion du matériel et des idées égyptiennes, *ANRW* II.17, 3 (1984) 1692-1709.
Lembke, *Iseum Campense* = K. Lembke, *Das Iseum Campense in Rom. Studie über den Isiskult unter Domitian*, Archäologie und Geschichte 3 (Heidelberg 1994).
Malaise, *Inventaire* = M. Malaise, *Inventaire préliminaire des documents égyptiens découverts en Italie*, EPRO 21 (Leiden 1972).
Malaise, *Conditions* = M. Malaise, *Les conditions de pénétration et de diffusion des cultes égyptiens en Italie*, EPRO 22 (Leiden 1972).
Malaise, *Ciste et hydrie* = M. Malaise, Ciste et hydrie, symboles isiaques de la puissance et de la présence d'Osiris , in: J. Ries (ed.), *Le symbolisme dans le culte des grandes religions. Actes du colloque de Louvain-la-Neuve, 1983* (Louvain-La-Neuve 1985) 125-153.
Malaise, *Terminologie* = M. Malaise, *Pour une terminologie et une analyse des cultes isiaques* (Brussels 2005).
Merkelbach, *Isis regina* = R. Merkelbach, *Isis regina—Zeus Sarapis* (Stuttgart-Leipzig 1995).
Meyboom, *Nile Mosaic* = P. G. P. Meyboom, *The Nile mosaic of Palestrina. Early evidence of Egyptian religion in Italy*, EPRO 121 (Leiden 1995).
Mora, *Prosopografia isiaca* = F. Mora, *Prosopografia isiaca* I. *Corpus prosopographicum religionis isiacae*, EPRO 113 (Leiden 1990).
Pakkanen, *Hellenistic Religion* = P. Pakkanen, *Interpreting early Hellenistic religion* (Helsinki 1996).

Peek, *Isishymnus* = W. Peek, *Der Isishymnus von Andros und verwandte Texte* (Berlin 1930).
Pollitt, *Egyptian Gods in Attica* = J. J. Pollitt, The Egyptian gods in Attica: some epigraphical evidence, *Hesperia* 34 (1965) 125-130.
RICIS = L. Bricault, *Recueil des Inscriptions concernant les Cultes isiaques* (Paris 2005).
Roesch, *Cultes égyptiens* = P. Roesch, Les cultes égyptiens en Béotie, in: L. Criscuolo & G. Geraci (eds.), *Egitto e storia antica dall'ellenismo all'età araba* (Bologna 1989) 621-629.
Roullet, *Rome* = A. Roullet, *The Egyptian and egyptianizing monuments of Imperial Rome*, EPRO 20 (Leiden 1972).
Roussel, *CE* = P. Roussel, *Les cultes égyptiens à Délos* (Paris-Nancy 1916).
Rusch, *De Serapide* = A. Rusch, *De Serapide et Iside in Graecia Cultis* (Diss. Berlin 1906).
Schachter, *Cults of Boiotia* = A. Schachter, *Cults of Boiotia* 1-3 (London 1981-1994).
Selem, *Egipatski bogovi* = P. Selem, Egipatski bogovi u rimskom Iliriku, *Godišnjak Centra za balkanološka ispitivanja* IX / 9 (1972) 5-104.
Selem, *Dalmaciji* = P. Selem, Nekoliko zapažanja o difuziji egipatskih kultova u Dalmaciji, *VAHD* 72-73 (1979) 79-92.
Selem, *Pannonie romaine* = P. Selem, *Les religions orientales dans la Pannonie romaine—partie en Yougoslavie*, EPRO 85 (Leiden 1980).
Selem, *Izidin Trag* = P. Selem, *Izidin Trag. Egipatski Kultni Spomenici u Rimskom Iliriku* (Split 1997).
SIRIS = L. Vidman, *Sylloge Insciptionum Religionis Isiacae et Sarapiacae* (Berlin 1969).
Tacheva-Hitova, *Eastern Cults* = M. Tacheva-Hitova, *Eastern Cults in Moesia inferior and Thracia (5th cent. BC—4th cent. AD)*, EPRO 95 (Leiden 1983).
Takács, *Isis and Sarapis* = S. A. Takács, *Isis and Sarapis in the Roman World*, RGRW 124 (Leiden 1995).
Tran tam Tinh, *Pompéi* = V. Tran tam Tinh, *Essai sur le culte d'Isis à Pompéi* (Paris 1964).
Tran tam Tinh, *Herculanum* = V. Tran tam Tinh, *Le culte des divinités orientales à Herculanum*, EPRO 17 (Leiden 1971).
Tran tam Tinh, *Isis lactans* = V. Tran tam Tinh, *Isis lactans*, EPRO 37 (Leiden 1973).
Tran tam Tinh, *Sérapis debout* = V. Tran tam Tinh, *Sérapis debout*, EPRO 94 (Leiden 1983).
Tran tam Tinh, *Études iconographiques* = V. Tran tam Tinh, État des études iconographiques relatives à Isis, Sérapis et Sunnaoi Theoi, *ANRW* II, 17.3 (Berlin-New York 1984) 1710-1738.
Venit, *Alexandria* = M. S. Venit, *Monumental tombs of ancient Alexandria. The theater of the dead* (Cambridge 2002).
Versluys, *Aegyptiaca Romana* = M. J. Versluys, *Aegyptiaca Romana. Nilotic scenes and the Roman views of Egypt*, RGRW 144 (Leiden 2002).
Versluys, *Isis Capitolina* = M. J. Versluys, *Isis Capitolina* and the Egyptian cults in late Republican Rome, in: *Isis en Occident* 421-448.
Vidman, *Isis und Sarapis* = L. Vidman, *Isis und Sarapis bei den Griechen und Römern. Epigraphische Studien zur Verbreitung und zu den Trägern des ägyptischen Kultes* (Berlin 1970).
Vidman, *Donauprovinzen* = L. Vidman, Der ägyptischer Kult in den Donauprovinzen, *ANRW* II, 18.2 (Berlin-New York 1989) 975-1013.
Vinogradov/Zolotarev, *Egyptian Triad* = Y. G. Vinogradov et M. I. Zolotarev, Worship of the sacred Egyptian triad in Chersonesus, *ACSS* 5.4 (1999) 357-381.

de Vos, *L'egittomania* = M. de Vos, *L'egittomania in pitture e mosaici romano-campani della prima età imperiale*, EPRO 84 (Leiden 1980).
Walters, *Attic Grave Reliefs* = E. J. Walters, *Attic Grave Reliefs that Represent Women in the Dress of Isis*, Hesperia Supplement 22 (Princeton 1988).
Wild, *Water* = R. A. Wild, *Water in the cultic worship of Isis and Sarapis*, EPRO 18 (Leiden 1981).

LIST OF FIGURES

Frontispiece: Barnett Newman, *Broken obelisk*. Sculpture (1967). Houston. (c/o Beeldrecht, Amsterdam)

Molly Swetnam-Burland

1. 'Archaizing' statue of Isis from the Iseum in Pompeii (DAI 83.2165 Photo: Schwanke).
2. Imported Egyptian sphinx, 18th dynasty, from the Iseum Campense in Rome. Museo Barracco.
3. Emulation of imported sphinx, Domitianic, from the Iseum Campense in Rome (Photo: Clarence Day, Memphis, Tennessee, USA).
4. Early Ptolemaic inscription from Herakleopolis, Iseum, Pompeii.Museo Nazionale Archeologico di Napoli 1035.
5. Ushabty figurine of Paef-hery-hesu. Museo Nazionale Archeologico di Napoli 463.
6. Alabaster statuette of Horus from the Casa degli Amorini Dorati. Museo Nazionale Archeologico di Napoli 133230.
7. Cultic objects from the Isiac shrine in the Casa degli Amorini Dorati. The figure that likely represents an Egyptian import is located between the large and small *cistae* (DAI 63.1450 Photo: Koppermann).

Eric M. Moormann

1. Temple of Isis at Pompeii, plan (after *Alla ricerca di Iside* 85 pl. I).
2. Temple of Isis at Pompeii, view from the east (photo author).
3. Temple of Isis at Pompeii, eastern side wall of Nilometer with Venus and Mars (photo author).
4. Temple of Isis at Pompeii, eastern wall of precinct on 18th-century engraving (after *Alla ricerca di Iside* 24-25).
5. Temple of Isis at Pompeii, priest from the eastern wall of the precinct (photo author).
6. Temple of Isis at Pompeii, ecclesiasterion, south wall with Isis

and Io on 18th-century coloured engraving (after *Alla ricerca di Iside* pl. XVI).
7. Temple of Isis at Pompeii, northern wall of the sacrarium (photo author).

John R. Clarke

1. Pompeii, House of the Menander (I, 10, 4), entryway to the caldarium of the bath. Aethiops bath servant (photo Michael Larvey).
2. Pompeii, House of the Doctor (VIII, 5, 24), plan.
3. Pompeii, House of the Doctor, peristyle. Digital reconstruction of west pluteus paintings.
4. Pompeii, House of the Doctor, peristyle, west pluteum, south part. Pygmies in battle. Naples Archeological Museum, inv. 113195 (photo Michael Larvey).
5. Pompeii, House of the Doctor, perisytyle, west pluteum, north part. Pygmies at an outdoor banquet. Naples Archeological Museum, inv. 113196 (photo Michael Larvey).
6. Pompeii, House of the Doctor, peristyle. Digital reconstruction of east pluteus painting.
7. Pompeii, House of the Doctor, peristyle, east pluteum, south part. Pygmy judgment of Solomon. Naples Archeological Museum, inv. 113197 (photo Michael Larvey).

Paul G.P. Meyboom & Miguel John Versluys

1. Island with the tomb of Osiris, wallpainting from the Casa del Medico, Pompeii, ca. 70 AD, Napels, MN.
2. Banquet- and symplegma scene on the Nile bank, wallpainting from the Casa del Medico, Pompeii, ca. 70 AD, Napels, MN.
3. Banquet- and symplegma scene on the Nile bank, wallpainting in the Casa del Efebo, Pompeii, ca. 70 AD.
4. Wallpaintings from the Columbarium of the Villa Pamhili, Rome, early Augustan period, Rome, Museo Nazionale delle Terme (after Bendinelli, see note 58).
5. The union of Isis and Osiris, relief in the roofchapel of the temple of Hathor at Denderah, late Ptolemaic period (after Dasen, *Dwarfs* fig. 6.4).
6. The union of Isis and Osiris, inside of the lid of the coffin of

Nakht-Khonsou-irou, Late Period, Paris Musée du Louvre (after Etienne, *Harlot queen* pl. 3).
7. Ritual dance representing the arrival of the Nileflood, wallpainting from Herculaneum, ca. 70 AD, Naples MN (after De Maria, *Bronzetto* II)
8. Dancing dwarf couple, wallpainting from the Columbarium of the Villa Pamhili, Rome, early Augustan period, Rome, Museo Nazionale delle Terme (after Bendinelli, pl. B2).
9. Dancing couple, stuccorelief in the Hypogaeum of the Porta Maggiore, Rome, 20-40 AD (photo: ICCD Rome).
10. Dancing people, mosaic from the Aventine, Rome, ca. 250 AD, Vatican Museum (after Nogara, see note 73).
11. Dancing dwarfs, wallpainting from the Casa dello Scultore, Pompeii, ca. 70 AD.
12. Symplegma of a dwarf couple, Roman lamp, middle 1st century AD, Naples MN (after M. Grant, E. Bulas, *Eros a Pompei* (Milano 1974) 107.
13. Symplegma of a dwarf couple, Roman lamp from Vindonissa, 40-80 AD, Vindonissa Museum (after Grimm, *Regina meretrix* fig. 4).
14. Symplegma of woman and a crocodile, Roman lamp from Trier, 50-75 AD, Trier, Rheinisches Landesmuseum (after Grimm, *Regina meretrix* fig. 3).
15. Symplegma of a woman and a crocodile in a boat, Roman lamp from Vindonissa, 40-80 AD, Vindonissa-Museum (after Grimm, *Regina meretrix* fig. 5).
16. Alexandrian bone tesserae with the name Pamo(u)les, late 1st century BC, early first century AD (after Alföldi-Rosenbaum, see note 84).

Grant Parker

1. The small monolith standing at Macquarie Place in central Sydney, Australia.
2. The small monolith standing at Macquarie Place in central Sydney, Australia, inscription on the base.

Piet H. Schrijvers

1. The Nile mosaic at Praeneste, detail.

2. The Nile mosaic at Praeneste, detail.

Laurent Bricault

1. Monnaie de Périnthe. IIIe s. av. J.-C. (d'après E. Schönert, *Perinthos*, 34).
2a. Monnaie d'Augusta Traiana. Règne de Caracalla (d'après E. Schönert-Geiß, *Augusta Traiana*, 261).
2b. Monnaie de Tomis. Règne de Caracalla (d'après B. Pick, AMNG 2917).
2c. Monnaie de Deultum. Règne de Gordien III (Coll. privée).
3a. Monnaie d'Istros. Règne de Commode (Coll. privée).
3b. Monnaie d'Istros. Règne de Septime Sévère (Coll. privée).
4. Récipient de Philippopolis. (d'après M. Martinova, « Ein antikes Kultgefäß aus Philippopolis », dans M. Wendel (éd.), *Karasura. Untersuchungen zur Geschichte und Kultur des alten Thrakien*, I. *15 Jahre Ausgrabungen in Karasura* (Weissbach, 2001), p. 186)
5a. Monnaie de Marcianopolis. Règne de Gordien III (Coll. privée).
5b. Monnaie de Tomis. Règne de Philippe Ier (Coll. privée).
6. Statuette d'Isis-Fortuna d'Odessos (d'après P. Georgiev, « Plastique en bronze des Thermes romains à Varna », *Arch* (Sofia) 20 (1978), p. 34 fig. 4).
7. Dédicace d'un prêtre d'Isis, Butovo-Nedan (d'après B. Gerov, *Inscriptiones Latinae in Bulgaria repertae. Inscriptiones inter Oescum et Iatrum repertae* (Sofia, 1989), n° 440).
8a. Monnaie de Philippopolis. Règne de Commode (d'après le catalogue de la maison *G. Hirsch Nachf.* 203 (1999), 601).
8b. Monnaie d'Anchialos. Début IIIe s. apr. J.-C. (d'après B. Pick, *AMNG*, 408).
9. Monnaie de Périnthe. 231 apr. J.-C. (d'après le catalogue de la maison *Freeman & Sear* 5 (1999), 110)

Marie-Christine Budischovsky

Carte 1. Implantation isiaque en Dacie romaine.
Carte 2. Plan de Sarmizegetusa (*IDR* III/3 16).
Carte 3. Plan de situation du *Serapeum* dans la zone du prétoire de Sarmizegetusa (*ZPE*, 120 (1998) 254).

1. Plaque dédiée à Isis myrionyme (*Potaissa*) (Photo de l'auteur).

2. Buste de Sarmizegetusa (*BAR* 55 pl. XLI).
3. Statue acéphale d'*Apulum* (Photo de l'auteur).
4. Moule d'un buste d'Isis (*Apulum*) (Photo de l'auteur).
5. Vase en forme de tête de Sérapis (?) (*Drobeta*) (Photo DAI Rome).
6. Patère de Pietroassa (Photo DAI Rome).

Anemari Bugarski-Mesdjian

1. Isis et Sérapis en bronze, Salona (Selem [1997], tab. VIII; no. 2.5 et 2.6).
2. Amulette de Nefertoum de Pharos (Selem [1997], tab. XLIX; no. 4.3).
3a. Isis lactans de Salona (Selem [1997], tab. XXXI; no. 2.53).
3b. Isis lactans d'Ancona (Capriotti Vittozzi, 54 fig. 25).
4a. Bès, Salona (Selem [1997], tab. XXXI; no. 2.52).
4b. Patèque d'Ancone.
5. Pseudo-shouabti, Salona (Selem [1997], tab. XXIII; no. 2.40).
6. Shouabti-Osiris acéphale (Selem [1997], tab. L. no. 4.5).
7. Osiris-shaouabti.
8. Isis-Tychè de Proložac (http://www.imotski.hr/images/fortuna.JPG).
9. Buste de Sérapis (Selem [1997], tab. LV, no. 6.2).
10. Amulettes de Pharos (Selem [1997], tab. L, no. 4.4; tab. LI, no. 4.7 et 4.8).
11a. Gemmes images (Selem [1997], tab. XX, no. 2.22 et 2.24).
11b. (Selem [1997], tab. XX, no. 2.27).
11c. (Selem [1997], tab. LII, no. 4.9).
12. Gemme avec Hermanubis, Salona (Selem [1997], tab. XXI, no. 2.29).
13. Hermès Toth, Salona.
14. Statuettes d'Isis lactans (Selem [1997], tab. XI, no. 2.10 et Osiris, Salone (Selem [1997], tab. XIII, no. 2.13)
15. Bès Silène d'Issa (Katic [2002], p. 102, fig. 1).
16. Balsamaire de Bès-Silène, Oklaj.
17. Lampe d'Issa (Kirigin [1996], p. 149 ou http://www.mdc.hr/split-arheoloski/eng/zbirke/03-rimsko-provincijalne/03-rim-prov-05.html).
18. Stèle funéraire d'Asseria (Selem [1997], tab. V, no. 1.19).
19. Stèle funéraire d'Aurelius Satrius, Salona (Selem [1997], tab. VII, no. 2.3).
20. Bas-relief nilotique de Split.

21. Boîte en ivoire de Narona.
22. Petite pyramide, Makarska.
23. Jupiter-Ammon, Iader.
24. Plan et reconstruction du Mausolée de Dioclétien (J.B. Ward-Perkins, Dalmatia and the Marble Trade, *Disputationes Salonitanae* 1970 (Split, 1975) 39, fig. I).
25. Sphinx en granit noir (Selem [1997], tab. XXXVII).
26. Salona, (Selem [1997], tab. XLV, no. 3.00).

Jean-Claude Decourt & Athanassios Tziafalias

Carte 1. Cultes égyptiens en Thessalie (DAO, Anne Flammin).
Carte 2. Noms théophores d'origine égyptienne en Thessalie (DAO, Anne Flammin).
Carte 3. Dédicaces à des divinités égyptiennes en Thessalie (DAO, Anne Flammin).

1. GHW 56, Démétrias
2. GHW 4719, Goritsa
3. GHW 291, Démétrias
4. GHW 81, Démétrias
5. GHW 102, Démétrias
6. GHW 189, Démétrias
7. GHW 1506, Démétrias
8. GHW 4493, Atrax
9. GHW 4120, Larissa
10. GHW 3105, Démétrias
11. GHW 4121, Larissa
12. GHW 5658, Évangólismos
13. GHW 1605, Larissa
14. GHW 4119, Larissa
15. GHW 4355, Gonnoi
16. GHW 4244, Gomphoi
17. GHW 4119, Larissa

Laurent Bricault & Richard Veymiers

1. Aes. Hadrianus (from F. Dunand, *Culte d'Isis* II, pl. XLV-2).
2. Aes. Antoninus Pius (Priv. Coll.).

3. Aes. Antoninus Pius (from M. J. Price and B. L. Trell, *Coins and their Cities. Architecture on the ancient coins of Greece, Rome, and Palestine*, London 1977, p. 83, fig. 146).
4. Aes. Antoninus (Priv. Coll.).
5. Aes. Lucius Verus and Marcus Aurelius (Berlin. Imhoof-Blumer 1900).
6. Aes. Commodus. (Priv. Coll.).
7. Aes. Septimius Severus (Priv. Coll.).
8. Aes. Julia Domna (Berlin. Löbbecke 1906).
9. Aes. Plautilla (London 1920 8-5-1159).

Hélène Siard

1. Plan restitué du Sarapieion C de Délos par Fr. Muller.
2. Vue de la terrasse Sud du Sarapieion C depuis le Nord-Est (en 1909).
3. Vue de la terrasse Sud du Sarapieion C depuis le Sud-Est.
4. Plan détaillé du « temple C » et de ses abords par Fr. Muller.
5. La *cella* du « temple C » au début de son dégagement en 2004.
6. La paroi Est du puits de la *cella* du « temple C » vers la fin de la fouille en 2004.
7. Reconstitution graphique du « temple C » par Fr. Siard.
8. L'un des sphinx de l'allée, par Fr. Siard.

Nicole Belayche

1. Legio (Syrie-Palestine), autel (Musée Rockfeller, Jérusalem).
2. Marathus (Syrie-Phénicie), Isis-tychè (*LIMC* V, 315c).
3. Ascalon (Syrie-Palestine), pilastre D de la basilique (M. Fischer, The Basilica of Ascalon: Marble, Imperial Art and Architecture in Roman Palestine, dans *The Roman and Byzantine Near East: Some Recent Archaeological Research*, *JRA* Suppl. XIV [1995], 137, fig. 20a).
4. Ascalon (Syrie-Palestine), monnaie du règne d'Antonin le Pieux (*BMC Palestine* n° 191).
5a. Césarée maritime (Syrie-Palestine), Isis et Harpocrate (R. Gersht, Representations of Deities and the Cults of Caesarea, A. Raban et K.G. Holum éd., *Caesarea Maritima. A Retrospective after two Millenia*, Leyde-New York-Cologne, 1996 [Documenta et Monumenta Orientis Antiqui (DMOA) 21], fig. 7).

5b. Césarée maritime (Syrie-Palestine), Sarapis (R. Gersht, Representations of Deities and the Cults of Caesarea, A. Raban et K.G. Holum éd., *Caesarea Maritima. A Retrospective after two Millenia,* Leyde-New York-Cologne, 1996 [Documenta et Monumenta Orientis Antiqui (DMOA) 21], fig. 9).
6. Aelia Capitolina (Syrie-Palestine), relief du sanctuaire de Bethesda (S. Duprèz, *Jésus et les dieux guérisseurs. À propos de* Jean *V*, Paris, 1970 [Cahiers de la *Revue biblique* 12], pl. XVIII).
7a. Aelia Capitolina (Syrie-Palestine), sanctuaire de Bethesda ; ex-voto de Pompeia Lucilia (Dictionnaire de la Bible I 2 [1926], col. 1731 fig. 526).
7b. Césarée maritime (Syrie-Palestine), pied d'Isis (R. Gersht, Representations of Deities and the Cults of Caesarea, A. Raban et K.G. Holum éd., *Caesarea Maritima. A Retrospective after two Millenia,* Leyde-New York-Cologne, 1996 [Documenta et Monumenta Orientis Antiqui (DMOA) 21], fig. 5).

Robert Steven Bianchi

1. The Chapel to Tyche with sunnaoi theoi, Rome, near San Martino ai Monti (Engraving by L. Ronci. From Bullettino Comunale 13 [1885], pl. III, adapted from Cornelius C. Vermeule, III, Greek Sculpture and Roman Taste (Ann Arbor: The University of Michigan Press, 1977), figure 59).
2. Isis from Ras el-Soda, Alexandria, Graeco-Roman Museum inv. no. 25783 (photo: ALEA, Archive of Late Egyptian Art. Bibliographic and photographic inventory maintained by Robert Steven Bianchi, Tampa, Florida, USA).
3. The statue of Isis within the Egyptian Shrine at Luxor, Egypt (photo: ALEA, Archive of Late Egyptian Art. Bibliographic and photographic inventory maintained by Robert Steven Bianchi, Tampa, Florida, USA).
4. Isis-on-the-crocodile, detail of Alexandria, Graeco-Roman Museum inv.no. 25783 (photo: ALEA, Archive of Late Egyptian Art. Bibliographic and photographic inventory maintained by Robert Steven Bianchi, Tampa, Florida, USA).
5. The Conveyance of the Body of Osiris on the Back of a Crocodile, Vignette from the Gateway of Hadrian at Philae (photo: ALEA, Archive of Late Egyptian Art. Bibliographic and photographic inventory maintained by Robert Steven Bianchi, Tampa, Florida, USA).

6. The Reception of Io from the Iseum at Pompeii (photo: ALEA, Archive of Late Egyptian Art. Bibliographic and photographic inventory maintained by Robert Steven Bianchi, Tampa, Florida, USA).
7. The Source of the Nile, Vignette from the Gateway of Hadrian at Philae (photo: ALEA, Archive of Late Egyptian Art. Bibliographic and photographic inventory maintained by Robert Steven Bianchi, Tampa, Florida, USA).
8: Io's Arrival at Canopus (Adapted from Olga Elia, Monumenti della pittura antica scoperti in Italia. Sezione Terza. La pittura hellenistico-romana. Pompei. Fasc. III-IV. Le pitture del Tempio di Iside (Rome: La libareria dello stato, 1941), page 29, figure 28).

Frederick G. Naerebout

1. Ras el-Soda: plan of the temple and the outbuildings and cross-section of the temple (after Adriani, *Ras El Soda*).
2. Ras el-Soda: the site seen from the West, 1936-1937 (after Adriani, *Ras El Soda*).
3. Ras el-Soda: the site seen from the East, 1936-1937 (after Adriani, *Ras El Soda*).
4. Ras el-Soda: the temple seen frontally, with the pillar with the foot and a small conical altar on a pillar still in situ (after Adriani, *Ras El Soda*).
5. Ras el-Soda: the statuary as found (after Adriani, *Ras El Soda*).
6. Ras el-Soda: the pillar with the foot (after Adriani, *Ras El Soda*).
7. Ras el-Soda: the right underarm of the Isis statue (after Adriani, *Ras El Soda*).

AEGYPTIACA ROMANA: THE WIDENING DEBATE

Miguel John Versluys

Interest in all kinds of interactions between Egypt and Rome has grown considerably over the last decade. This debate has not only altered our views on the impact of Rome on Alexandria and Egypt, and of the Romanity of Egypt in the imperial period, but also strongly put to the fore the reverse direction of this cultural interaction: Egyptian influences on the Roman world. It is this topic, *Egypt in the Roman world*, that was central to the IIIrd international conference of Isis studies, held in Leiden in May 2005.

In this introduction to a selection of the papers delivered at the conference I would like to (1) give a short overview of the debate as it has developed in recent years, (2) explain the content of these proceedings and the stand it takes in the discussion by presenting an overview of the topics discussed and their interpretations, and (3) indicate some future lines of inquiry that might be worthwhile.

From 'cultuel' to 'culturel' and from 'Isissehnsucht' to 'Realpolitik'

Already from the Renaissance onwards, the goddess Isis has been, directly or indirectly, central to the study of Egyptian influences and artefacts found in the Roman Empire. This logical point of departure was reinforced by, for instance, Franz Cumont's authorative and compelling overview of 1929 and the efforts by Jean Leclant and Maarten J. Vermaseren starting a few decades later to come to an overview of primary sources, resulting in the *Études préliminaires aux religions orientales dans l'empire romain* (EPRO).[1] As a result many things

[1] For Cumont and the influence of his work see C. Bonnet, A. Motte (eds.), *Les syncrétismes religieux dans le monde méditerranéen antique*. Actes du Colloque international en l'honneur de Franz Cumont à l'occasion du cinquantième anniversaire de sa mort, Rome, Academia Belgica, 25-27 septembre 1997, Institut Historique Belge de Rome, Etudes de Philologie, d'Archéologie, et d'Histoire anciennes, 36 (Bruxelles—Rome 1999) and C. Bonnet, De l'histoire religieuse à l'histoire des religions: les relations de Franz Cumont avec quelques historiens des religions principalement à travers sa

Egyptian were automatically associated with Isis, while the phenomenon of the cult of Isis and her popularity itself was almost solemnly studied within the realm of the history of religions alone.

A 'revival' of the Isis studies seems to have begun in the 1990's with the (re)publication of some important temple complexes[2], a large scale exhibition and a first international conference (Poitiers 1999).[3] It has intensified in recent years through, most importantly, the publication of overviews of source material[4]; more international conferences (*Aegyptus et Pannonia* from 2000 onwards, Caen 2002, Lyon 2002, Bergama 2003)[5] and the publication of monographs challenging former frameworks of interpretation.[6]

One of the results of the recent discussions is the recognition that earlier studies generally tend to isolate the religious aspect. Where Isis and other Egyptian gods used to be an only logical point of departure in studying the relations between Egypt and Rome, it is now often emphasized that the religious aspect perhaps first and foremost has to be studied as part of a much broader, cultural process of interaction. This shift in emphasis has also made clear that *aegyptiaca romana* should preferably *not* be studied in isolation of other Oriental influences.[7] Two recent conferences held in Frankfurt, published in 2004 under the title *Fremdheit—Eigenheit. Ägypten, Griechenland und Rom. Austausch und Verständnis*, clearly illustrate the point.[8]

---

correspondance, in: A. Rousselle (ed.), *Actes de la Table Ronde «Franz Cumont et la science de son temps»*, Paris, 5-6/12/1997 (= MEFRIM, 111 [1999]) 553-575. For the influence of the EPRO group see J.M. Pailler, Les religions orientales, troisième époque, *Pallas* 35 (1989) 95-113 and Versluys, *Aegyptiaca Romana*, 15-22.

[2] *Alla ricerca di Iside* and Lembke, *Iseum Campense*.

[3] *Iside* and *De Memphis à Rome*.

[4] Bricault, *Atlas* and *RICIS*.

[5] H. Győry, Zs. Mráv (eds), *Aegyptus et Pannonia*, I Acta Symposii anno 2000 (Budapest 2002); II Acta Symposii anno 2002 (Budapest 2005); III Acta Symposii anno 2004 (to be published); F. Lecocq, *L'Égypte à Rome. Actes du colloque de Caen, 28-30 septembre 2002* (Caen 2005) (Cahiers de la MRSH-Caen 41); *Isis en Occident* and A. Hoffmann (ed.), *Ägyptische Kulte und ihre Heiligtümer im Osten des Römischen Reiches* (Internationales Kolloquium 5./6. September 2003 in Bergama, Türkei) (Byzas 1) (Istanbul 2005).

[6] For instance Takács, *Isis and Sarapis*, Versluys, *Aegyptiaca Romana* and Malaise, *Terminologie*. See also Bricault, *Esquisse*.

[7] See, in general, the book by M.A. Amir-Moezzi, J. Scheid (eds.), *L'Orient dans l'histoire religieuse de l'Europe* (Paris 2000), especially the important article by N. Belayche, L'Oronte et le Tibre: 'l'Orient' des cultes 'orientaux' de l'Empire Romain, 1-35.

[8] P.C. Bol, G. Kaminski, C. Maderna (eds.), *Fremdheit—Eigenheit. Ägypten, Griechenland und Rom. Austausch und Verständnis* (Frankfurt a/M 2004) (Akten des Symposion des Liebieghauses, Frankfurt a/M 2002/2003) (Städel-Jahrbuch, Neue Folge Band 19).

Very recently Michel Malaise's *Pour une terminologie et une analyse des cultes isiaques* was published. It is an important book that provides the methodological base that the EPRO series has always lacked and should be fundamental reading for every scholar dealing with the subject of Egypt and its gods in the Graeco-Roman world. Against the background sketched above it cannot but also be read as a warning not to become too relativistic as far as the religious meanings or associations from things Egyptian in the Roman world are concerned.

Summarising it can be said that studies into the cults of Isis have been deconstructed in the past decade or so in two important, albeit related, respects. First of all the aprioristic religious interpretation has been *challenged*. Things Egyptian have been made part of different frameworks of interpretation like Augustan imperial ideology, Roman exoticism and colonial discourse or the Roman construction of '*Gegenwelten*'.[9] Secondly the cults of Isis themselves have been *contextualised*. They have been brought out of the domain of the history of religions alone and made part of frameworks of interpretation like elite self fashioning, Hellenisation or Romanisation.

Isis in the Hellenistic and Roman world: terminology and character

The Leiden conference tried to bring together an overview of the different, sometimes opposing, approaches that have been emerging and in these proceedings the reader indirectly finds them in discussion with each other. The first part of the book ('Interpretations of the meaning of Aegyptiaca Romana') begins with four more general theoretical reflections concerning terminology and character, mainly using literary sources.

In his contribution Michel Malaise (La diffusion des cultes isiaques: un problème de terminologie et de critique) summarises the content of his 2005 publication mentioned above. He shortly describes what actually are 'the cults of Isis' ("la *gens* isiaque", primarily consisting of Isis, Osiris or Sarapis, Anubis and Harpocrates but also of Horus, Apis, Bubastis, Hydreios, Nephthys and Neilos) and what he

[9] See for the latter aspect T. Hölscher (ed.), *Gegenwelten zu den Kulturen Griechenlands und Roms in der Antike* (München 2000), especially the essay by J. Assmann, Ägypten als Gegenwelt, 67-83.

sees as their companions (Bes, Ammon, Thot, Sobek and Antinoüs). He then moves from *Égypte hors d'Égypte* to the land of the Nile itself to look what exactly is the content and the cultural make-up of "la religion égyptienne isiaque". A final paragraph is devoted to come to terms regarding a cultic or cultural interpretation of Egyptiana. Malaise rejects the use of the word *aegyptiaca* in the broad sense of 'evoking an association with Egypt' and argues for a much more narrow and precise definition. Besides the category of *aegyptiaca*, he distinguishes between *pharaonica*, *nilotica* and products of *aegyptomania*. This is not the place to discuss Malaise's well argued proposal in detail. What is interesting and worthwhile (and will hopefully instigate further discussions) is that the reader will find different opinions on this matter throughout these proceedings. In a piece discussed below, Molly Swetnam-Burland, for instance, has an almost opposite point of departure in her interpretation of Egyptiana in Italy.

The essay by Giulia Sfameni Gasparro (The Hellenistic face of Isis: cosmic and saviour goddess) tries to fill in the 'troisième époque' of the study of oriental religions in the Roman world. Drawing on the Maronea aretalogy and other literary sources she tries to establish what we perhaps could call the 'cultural identity' of Isis in the Hellenistic era. Reasoning from the concept of 'a supermarket of religions' for this period, her essay is all about cultural choice and the dynamics of persistence and change.

Robert Turcan (Isis gréco-romaine et l'hénothéisme féminin) gives us a lot of philosophical background to the understanding of Isis in the Greek and Roman world. Mainly dealing with Apuleius, still one of our main sources (but see below), Turcan explains the development towards the universal, henotheistic character of Isis in the 2nd century AD when she is evocated as *una quae es omnia*.

In a forceful essay Pierre Cordier (Dion Cassius et les phénomènes religieux "égyptiens". Quelques suggestions pour un mode d'emploi) effectively deconstructs the supposed negative attitude of Cassius Dio towards the Egyptian cults. He shows how Dio's text has to be read as 'an archaeology of the present' and how things Egyptian always serve a double function in Dio's argument. This essay underlines, as does the contribution by Schrijvers discussed further below, that an overview of Roman literary sources on Egypt and things Egyptian is an important *desideratum*.[10] Cordier adds to the discussion on

[10] See Versluys, *Aegyptiaca Romana* 422-434 for a first (modest and incomplete)

contextualisation that is central to the second part of these proceedings: also literary sources can, naturally, only be understood in their proper setting. It is interesting to compare Cordier on Cassius Dio to a similar deconstruction by Ulrike Egelhaaf-Gaiser of Pausanias.[11] Focussing on Pausanias' description of the Iseum of Tithorea (10, 32, 13-18), Egelhaaf-Gaiser talks about "Der Isiskult als Medium der Bildungsostentation" arguing that, where normally the cult of Isis is deliberately exoticised (as, for instance, with Apuleius), Pausanias does the opposite mainly to show his *Bildung*. The author also notes that it is remarkable that Pausanias' text has been rather neglected as a source for the reconstruction of the cult practice of Isis while, at the same time, descriptions fitting our perception of the cults as strange and exotic, were extensively discussed.

Aegyptiaca, Pharaonica, Nilotica, Orientalia or Isiaca: is that the question?

Let us now consider the challenging of what has been called the aprioristic religious interpretation. After the four more general reflections discussed above, the first part of these proceedings presents six case studies on Egyptiana in and around Pompeii and Rome.

Molly Swetnam-Burland (Egyptian objects, Roman contexts: a taste for aegyptiaca in Italy) clearly summarizes the 'new' approach: things Egyptian should, in the largest sense of the word, be categorised as aegyptiaca romana and it is only from that point onwards that different strands of meanings can be reconstructed, the religious interpretation being one possible option. In her contribution Swetnam-Burland argues that it is essential to set aside our modern attributions of accuracy and authenticity in looking at aegyptiaca romana: for the Romans the Egyptian content or style would primarily have been important, not so much their real origin. She uses aegyptiaca from Pompeii, especially those from the Iseum, to illustrate her point, even suggesting (interesting but perhaps not unproblematical) that there was "a sense of dialogue" between imported and non-imported artefacts.

---

attempt and earlier literature which only studied partial aspects (the Nile, Cleopatra).

[11] U. Egelhaaf-Gaiser, Exklusives Mysterium oder inszeniertes Wissen? Die ägyptischen Kulte in der Darstellung des Pausanias, in: Hoffmann, *Ägyptische Kulte im Osten* 259-280.

Eric M. Moormann (The temple of Isis at Pompeii) takes the Pompeian sanctuary with its paintings as his subject proper, arguing that there is a distinct hierarchy in the emphasis on Egypt, a deliberately gradual Egyptianisation that would range from, in my words, 'almost common Graeco-Roman' on the outside to 'hard-core Egyptian' on the inside. Given the many Oriental and other foreign influences (and monuments) visible in a Roman city in the imperial era, for some such an interpretation may seem too specific (why would Egyptian religious scenes been 'hidden' in a period when Isis was a full fledged member of the Roman pantheon?). It is, however, interesting to note that also the Iseum Campense in Rome seems to show such a gradual Egyptianisation, supporting Moormann's hypothesis in that respect. A wider investigation into this topic, preferably with a large number of sanctuaries presented in comparison, would seem interesting and worthwhile, in which this article could serve as a stimulating starting point.

John R. Clarke (Three uses of the pygmy and the Aethiops at Pompeii: Decorating, "othering", and warding off demons) illustrates the multiple layers of meaning that 'Egyptian' subjects might have had. He argues that it is possible to find the Aethiops and pygmy-dwarf acting multiple roles and performing multiple functions in the same context. They can be simply decorative, they can evoke the colonized Other, and they can even avert demons.

With another emphasis Paul G.P. Meyboom and Miguel John Versluys (The meaning of dwarfs in Nilotic scenes) do something similar. Reasoning from multiple layers of meaning dwarfs in Nilotic scenes may have had, they focus on their sexual behaviour. Copulating dwarfs could also be understood, in their opinion, as the union of Isis and Osiris and with it the yearly fertilization of Egypt by the Nile flood—in fact what could be called an *interpretatio aegyptiaca*. With regard to the general theme of this book, how to understand the role and meaning of aegyptiaca in the Roman world?, the question then pertains what a Roman viewer actually made of these images.

Grant Parker (Obelisks still in exile: monuments made to measure?) is perhaps most radical in his 'deconstruction' by giving an outline on the meanings of obelisks in Rome. Not only does he talk about different contexts and multiple meanings, but he goes one step further by adding a temporal aspect to his interpretation of the Egyptian and Egyptian style obelisks in Rome. If we want to understand the meanings of these aegyptiaca, he argues, we have to

consider aspects like transporting, measuring, inscribing, describing and imitating. Focussing in this contribution on the aspect of measuring, to be understood as the use of obelisks in order to measure space and time, he shows how subtle the obelisks were made part of Roman dynamics of power. The wider significance of his contribution against the background of the discussion on the meaning of Egyptiana summarised above, is that he argues for the use of what he calls "a reception studies approach". Should not all Egyptian and egyptianising monuments and artefacts from the Roman world, qualitate qua, be studied in this vein?

Piet H. Schrijvers (A literary view on the Nile mosaic at Praeneste) investigates the imperialistic connotations of this most famous of Nilotic landscapes and proposes against that background an alternative dating of around 20 BC, instead of what nowadays seems to be communis opinio, it is the end of the 2nd century BC. Although one could certainly raise objections to this new dating (as the absence of these kind of large floor mosaics from the Augustan period or the fact that an imperialistic connotation fits in the period of the end of the 2nd century BC as well) Schrijvers' view is interesting enough, the more because he is novel and original in investigating contemporary Latin sources and comparing their view on Egypt with that of the Nile mosaic from Praeneste.

Together these six case studies, some more radical than others, clearly illustrate what has been called the 'new' approach. They also show that a religious understanding of Egyptiana in the Roman world is, of course, very well part of this kind of analysis.

The diffusion of the cults of Isis around the Mediterranean: General trends and local understandings

The second part of this book tries, in ten topographically ordered case studies, to come to a proper understanding of the cults of Isis in their local contexts.

In what has been called the first diffusion of the "cultes isiaques", until the period around 100 BC, there has always been a lot of attention for the dynamics of political power.[12] The discussion on

[12] See for an overview and interpretation of *la première* (and *deuxième*) *diffusion isiaque*, Bricault, *Esquisse* whom I follow here.

Sarapis, a god 'newly' created by the Ptolemaic dynasty, clearly also to fulfill a socio-political function, is an example hereof.[13] In what has been called the second diffusion, from the end of the 1st century AD onwards in mainly Italy and the western Mediterranean, other aspects were primarily studied. There a lot of attention has been given, for instance, to the vectors of the Isiac diffusion, which seem to have been Italian merchants and officials and not so much the soldiers (as is the case with Mithras and Jupiter Dolichenus), where direct influence from Egypt only seems traceable in the Middle East, North Africa, Spain and Rome.

Rarely overviews of the presence of the cults of the Egyptian gods in a certain topographical area explicitly tried to understand that presence against the background of Romanisation discussions. The ten case studies presented here try to do so, albeit not all with the same intensity. Of course Romanisation has been connected with the spread of the cults of Isis, but most of the time only in the very general vein that the Egyptian gods are mainly visible in the urbanised areas alone: it would be a strictly 'Roman' phenomenon. As new research and numismatic evidence seem to show that also in non urban contexts and in less Romanised areas the Egyptians gods were popular, it is the question how direct the relation between Romanisation and the diffusion of the cults of Isis really is.[14]

Be that as it may the case studies here presented hopefully show some more in- depth illustrations and analyses of the relation between the cults of Isis and Romanisation. As the latter concept is all about reciprocal cultural interaction, cultural choice, identity, Hellenisation and, not to be forgotten, unbalanced power relations, it is worthwhile to look what role the cults of the Egyptian gods played therein. Recently Sarolta Takács, writing on the inscriptions of Lydia and Mysia in the Roman period, provokingly concluded that "The dedicators were Greeks with Roman names, maybe no surprise for this time period, but also still an indication that Sarapis and Isis functioned as a carrier of Romanisation, or, expressions of one's position vis-à-vis Roman authority embodied by the emperor".[15] The case studies

---

[13] *Grundlegend* Fraser, *Two studies*. For the most recent overview of the debate and some new suggestions see Malaise, *Terminologie* 127-139.

[14] Cf. Bricault, *Esquisse* 553.

[15] S. A. Takács, Cult, dedicators and dedications of Isis and Sarapis in Lydia and Mysia, in: Hoffmann, *Ägyptische Kulte im Osten* 155-168, 167-168.

here presented prove her right only up to a certain point and clearly indicate that there are also other mechanisms at work.

The cults of Isis on the Balkans and in Greece: The elite, the emperor and civic identities

In dealing with the first diffusion of the cults of the Egyptian gods, Laurent Bricault (La diffusion isiaque en Mésie Inférieure et en Thrace: Politique, commerce et religion) convincingly tries to find a way out of the opposition between the imperialistic thesis of Cumont (who described the diffusion of the cults of Isis as the result of Ptolemaic political and military power) and the counter views by Fraser (who saw the presence of Egyptian gods as the result of commercial ties whereby a division has to be made between private and public initiatives). At the same time, however, he temptingly suggests a relation between the spread of the cult of Isis and the cult of the deified Arsinoe II. In Moesia and Thrace we see what could be called a rather 'normal' pattern for the spread of the Egyptian cults in the eastern Mediterranean: in the Hellenistic period they are only present in some coastal cities, while the inland area's are reached during the second diffusion, in this case in the first century AD.

The contribution by Marie-Christine Budischovsky (Témoignages isiaques en Dacie (106-271 ap. J.-C.): Cultes et Romanisation) is all about the second diffusion: she assumes a very direct relation between the cults of Isis and the Roman conquest and imperial system, with a different emphasis however than Takács in the article mentioned above.

Anemari Bugarski-Mesdjian (Traces d'Égypte en Dalmatie romaine: Culte, mode et pouvoir) highlights, also in her case, the importance of contexts: she deems the religious, magical, funerary and decorative context the most important. She illustrates her point with telling examples from Roman Dalmatia, amongst which Diocletians palace in Split. Following ideas developed in the important book by Capriotti Vittozzi, and adding to the discussion in part I of these proceedings, her essay again illustrates that also in funerary contexts the original meaning of aegyptiaca was not necessarily of primary importance.[16]

[16] G. Capriotti Vittozzi, *Oggetti, idee, culti egizi nelle Marche (dalle tombe picene al tempio*

Jean-Claude Decourt and Athanassios Tziafalias (Cultes et divinités isiaques en Thessalie: Identité et urbanisation) deal with the in fact quite limited evidence from Thessaly. For an *isiaque* this region will in the first place refer to Lucius' Thessalian episode in Apuleius. The authors put forward the hypothesis that Thessaly, as 'land of the magicians', was for that very reason a symbolic choice of Apuleius. They then discuss the onomastic, archaeological and epigraphical sources. There was a public cult in some important cities and although the evidence is not overwhelming, the Egyptian cults seem to have been more important than other oriental influences.

Albert Schachter (Egyptian cults and local elites in Boiotia) analyses the Boiotian evidence, thus presenting a background against which the Egyptian cults have to be understood in his case. In Boiotia we have the much more often occurring pattern, showing a popularity of Sarapis in the Hellenistic period and a focus on Isis in the first centuries AD. Schachter shows how each time the diffusion or special characteristics of the cults can however only be understood in the specific Boiotian context. It might be interesting to compare Boiotia to Athens in the Roman period. In a recent article Muñiz Grijalvo argues that "Religious change in Roman Athens—and no doubt the increasing popularity of Isis or Asklepios may be interpreted as such- relied heavily on the attitude of the wealthiest people of Athens" simply because they were in power and what they did became fashion. She also shows how this process worked the other way round: the elite profiting from the popularity of new cults to have new sources of prestige (in the form of priesthoods, for example).[17] Both examples once again underline the utmost importance of contextual analysis: what seems a general trend can in fact have very differing interpretations.

As far as Corinth is concerned Laurent Bricault and Richard Veymiers (Isis in Corinth: The numismatic evidence. City, image and religion) again present a different picture. Offering, amongst other things, a provisional catalogue of coins from Corinth showing Isis as well as fresh interpretations on depictions and descriptions of

di Treia) (1999) with the beautiful example of ushabties understood (and fabricated!) as Osiris statues. See also Capriotti Vittozzi, *Note*.

[17] E. Muñiz Grijalvo, Elites and religious change in Roman Athens, *Numen* 52.2 (2005) 255-282, 280.

the Kenchreai harbour, the key word in their interpretation of the presence of Isis is civic identity.

The cults of Isis in the Aegean & Eastern Mediterranean: confluence?

Based on new archaeological findings that have been made in the recent excavations of the famous public Serapeion on Delos, Hélène Siard (L'*Hydreion* du Sarapieion C de Délos: la divinisation de l'eau dans un sanctuaire isiaque) adds information on the functioning of the Hellenistic sanctuary. She focuses on the hydreion, a hydraulic construction in Sarapieion C that had a cultic function and where what Siard claims to be a local Delian deity, Hydreios, god of the holy (Nile) water, was venerated. It is only from the Augustan period onwards that (this?) Hydreios becomes associated with Osiris in the sacred hydria that would contain the water of the Nile and that was kept in, for instance, the so called purgatorium of the Pompeian Iseum.[18]

Moving to the eastern Mediterranean, Nicole Belayche (Les dévotions à Isis et Sérapis dans la Judée-Palestine romaine) presents an overview of the presence of the Egyptian cults in the area of the Roman provinces Iudea and Palaestina. In public as well as in private religion the Egyptian gods seem to have played a very limited role. Still, Belayche argues, their diffusion can be compared to the normal pattern as it occurs all over the Empire. The proximity of Egypt proper or the fact that the area was Egyptian for quite some period in the Hellenistic era would have made no difference in that respect

In a wide ranging contribution Robert Steven Bianchi (Images of Isis and her cultic shrines reconsidered. Towards an Egyptian understanding of the *interpretatio graeca*) first tries to show that three shrines for (probably) the Egyptian gods (in Gortyn, Luxor and Ras el-Soda) are indebted to the Hellenistic world for their form and function, suggesting that their religious practices had more to do with the classical world than with Pharaonic Egypt. After having also drawn in the Pompeian Iseum, especially a painting of the lararium showing

[18] See, however, now Malaise, *Terminologie* 59-66 for a differing opinion in this matter that reasons from the fact that on Delos Osiris *is* Hydreios.

the reception of Io for which in aspects he offers a new interpretation, Bianchi however insists on taking Pharaonic backgrounds and antecedents into account to come to proper understandings, hence his title. On Isis he comments that she "could represent anything to anyone and could be represented in any way imaginable". This is an important reason why, in his opinion, "the quest for a common prototype, a putative cult statue, standing as the source for all of these images, must be abandoned".

With this article we have moved from the eastern Mediterranean to Egypt proper and that, in fact, is not as evident as it perhaps seems. An overview of the scholarly literature on the cults of Isis shows that, not entirely without reason of course, Hellenistic and Roman Egypt are often treated only as sender and not, at the same time, also as recipient of Egyptian ideas and influences. Contemporary developments in Egypt itself however are actually, at least to some extent, also part of what has always been called *Égypte hors d'Égypte*. In the article by Frederick G. Naerebout (The temple at Ras el-Soda. Is it an Isis temple? Is it Greek, Roman, Egyptian, or neither? And so what?) all problems concerning Hellenisation, Romanisation, multidirectional influences, "blurring genres", and the special position of Egypt in studies on *Égypte hors d'Égypte*, beautifully come together. Naerebout starts of with what after the excavation report of Achille Adriani from 1940 is the first detailed discussion of this modest, 2nd century AD podium temple that is commonly seen as a temple for Isis, also including a useful comparison to similar Hellenistic and Roman sanctuaries for the Egyptian gods. He then focuses on what perhaps could be called the 'cultural character' of the architecture, that is often said to be distinctly 'Roman' because of the podium. Roman architectural influence in the East and religious, classical style buildings in Egypt are both extensively discussed before Naerebout proceeds by asking where the architectural inspiration for the Ras el-Soda sanctuary actually came from. This leads him to the East, to the small size Syrian temples of Roman date, and to the conclusion "that Ras el-Soda as an architectural phenomenon is not specifically Egyptian, is not a unique example of immediate Roman influence either, but is part of an eastern Mediterranean classical religious architecture for local consumption (with local adaptations) (-). The Syrian temples and Ras el-Soda form part of a Hellenistic architectural *koinē*, which is also Roman, because Roman elements have been integrated into that *koinē*". In a final paragraph then, these conclu-

sions are imbedded in the wider debate on acculturation processes in general and cultural identities in Hellenistic and Roman Egypt in particular; the final context of the Ras el-Soda sanctuary.

Prospects

Can the debate widen even further, one might ask after having read Naerebout? Yes it can—and must. A recent, thought provoking article by Ján Elsner serves as an excellent illustration[19]. Elsner defines classicism as the "emulation of any earlier set of visual styles, forms or iconographies" arguing that "Roman Classicism is Egyptianizing and Italicizing as well as Hellenizing, centrifugal in its dispersal among the provincial arts as well as centripetally focused on Greece"[20]. Although such an approach towards aegyptiaca has been suggested before[21], it has never been so radically phrased and made part of a wider debate on the inherent pluralism of Roman art. What was on offer, Elsner concludes, "was an imperial culture actively using and redefining the whole range of materials within its possession (from the inherited styles of hallowed predecessors to the appropriated forms of conquered subjects) with relatively little systematic logic but often a great deal of antiquarian, religious, and multicultural sensitivity". The merit of the article is that it tries to break the Egyptiana loose from their "Egyptian ghetto", as Elsner once called it[22], and that it opens up new avenues of understanding.

At the same time Elsner, in a way, perhaps offers more questions than answers. With regard to the aegyptiaca romana from the Iseum Campense, for instance, their selection indeed shows little systematic logic, but does that not contradict "a great deal of antiquarian and religious sensitivity"? And, if not, how then should we phrase our

[19] J. Elsner, Classicism in Roman art, in: J.I. Porter (ed.), *Classical Pasts. The classical traditions of Greece and Rome* (2006) 270-297. On Egyptiana see 276-290 specifically, see 290-292 for Orientalia.

[20] Quotations from Elsner, *Classicism* page 271.

[21] See, for instance, Versluys, *Aegyptiaca Romana* 381: (after having advanced the relations between Greece and Rome as a parallel) "Although to a more modest extent, the interaction between Egyptian and Roman culture should be reconstructed in a similar manner." See also 383: "Although to a more modest extent than the Greek visual language, and with a slightly different articulation, also the Egyptian one seems to have been adopted and copied for these reasons".

[22] *JRS* 93 (2003) 319-320.

overall interpretation ? Of course every Roman viewer will, given his or her religious feelings, social background, identity, gender, intellectual development, and so on, have perceived the statues of baboons representing Thoth, for instance, differently[23]. But in the end such a conclusion will not do. On the Egyptiana of the Iseum Campense Malaise remarks: "Que les Romains étrangers aux cultes isiaques aient apprécié les *pharaonica* de ce temple comme une sorte de parc ou de musée de l'art égyptien est bien possible, mais ce n'était pas leur raison d'être"[24]. The very different way in which these two authors look at this fascinating *Égypte hors d'Égypte*-context[25], perhaps due to the fact that they are reasoning from 'Roman' eyes and 'Egyptian' eyes respectively, nicely illustrates the broad range of interpretations this book offers on Egypt in the Roman world.

[23] Cf. Lembke, *Iseum Campense* 238-239.

[24] Malaise, *Terminologie* 205.

[25] See the recent article by J. Scheid, Quand fut construit l'Iseum Campense? , in *Orbis Antiquus. Studia in honorem Ioannis Pisonis* (2004), 308-311.

PART ONE

INTERPRETATIONS OF THE MEANING OF AEGYPTIACA ROMANA

THEORETICAL REFLECTIONS:

THE ROLE OF EGYPT AND EGYPTIAN RELIGION IN THE ROMAN WORLD

LA DIFFUSION DES CULTES ISIAQUES: UN PROBLÈME DE TERMINOLOGIE ET DE CRITIQUE

Michel Malaise

Nous voici déjà arrivés au troisième colloque international sur les « études isiaques ». Il nous semble cependant encore nécessaire de bien circonscrire l'objet de nos études, de clarifier le vocabulaire utilisé, et de bien distinguer les différents types de documents en relation plus ou moins étroite avec l'Égypte. C'est une tentative que nous avons exposée dans un livre, ayant pour titre *Pour une terminologie et une analyse des cultes isiaques*, édité en 2005 dans la collection des Mémoires de l'Académie royale de Belgique. Pour répondre au vœu des responsables de ce colloque, nous avons accepté d'évoquer cette problématique en introduction à notre rencontre.[1]

Cultes isiaques et Isiaca

L'expression « cultes isiaques » a heureusement tendance à s'imposer, mais bien d'autres termes ont été, et continuent à être employés, comme « cultes égyptiens », « cultes alexandrins », « cultes nilotiques » ou encore « aegyptiaca ». Ce sont peut-être de commodes synonymes stylistiques, mais ils obscurcissent le débat. En effet, ces vocables peuvent recouvrir des réalités et des interprétations bien différentes, qui prêtent à confusion, ou qui sont le reflet de thèses sous-jacentes. Nous en donnerons quelques exemples. Ainsi, Georges Lafaye, dans sa très méritoire *Histoire du culte des divinités d'Alexandrie—Sérapis, Isis, Harpocrate et Anubis—hors d'Égypte*, parue déjà en 1884, présentait Alexandrie comme le creuset où Isis et les siens s'hellénisèrent pour partir à la conquête du bassin méditerranéen. Pour sa part, Franz Cumont, dans son ouvrage célèbre *Les religions orientales dans le paganisme romain*,[2] fait alterner les expressions « cultes

[1] Nous avons ici limité les références à l'essentiel puisque le lecteur pourra trouver toutes les notes utiles dans notre monographie.

[2] Il s'agit de la réunion de conférences faites au Collège de France en 1905. Elles

isiaques », « divinités alexandrines » ou encore « cultes alexandrins », tout en considérant que l'hellénisation de ces divinités fut l'effet d'une politique consciente des Lagides, liée à Alexandrie, des affirmations qui demandent largement à être nuancées. Émile Guimet est peut-être le premier à recourir au terme « isiaque » dans un titre libellé « Les Isiaques de la Gaule », une suite de trois articles parus dans la *Revue archéologique* entre 1900 et 1916. Le vocable mettra encore du temps à s'imposer, sans doute parce que le mot « égyptien » semblait plus transparent pour des historiens de l'Antiquité peu au fait de la présence de ce courant religieux au cœur de l'Occident. Encore en 1980, Françoise Dunand parle des « cultes égyptiens hors d'Égypte ».[3] C'est, sans doute, la publication de l'*Inventaire bibliographique des Isiaca. Répertoire bibliographique des travaux relatifs à la diffusion des cultes isiaques 1940-1969* de Jean Leclant et de Gisèle Clerc, édité entre 1972 et 1991, qui a contribué pour beaucoup à l'adoption de la formulation « cultes isiaques ». Le pluriel utilisé dans cette expression est important. Il indique qu'il ne s'agit pas du seul culte d'Isis, mais aussi de celui des membres de son cercle que nous définirons plus loin. Néanmoins, récemment, notre collègue Laurent Bricault, interrogeant un savant italien sur un important dossier épigraphique en provenance d'un Sérapéum d'Afrique du Nord pour savoir si des textes pouvaient être intégrés dans son *Recueil des inscriptions concernant les cultes isiaques* se vit répondre « Aucun, tous intéressent Sérapis. » Cette simple anecdote prouve qu'il est nécessaire de s'accorder sur le sens des termes.

Dans les sources antiques latines, les termes « Isiacus », « Isiaca » ou « Isiaci » devaient désigner les fidèles attachés aux cultes isiaques, et pas à la seule Isis, car on constate que les mots « Sarapiacus » ou « Serapiacus » sont seulement utilisés comme *cognomina*. En grec, on trouve les équivalents « Eisiakos » ou « Isiakoi », mais les helléno-phones ont préféré les dérivés en *-stai*: « Eisiastai » ou « Isiastai », et pour Sérapis les formes « Sarapiastai » ou « Sunsarapiastai », « Sarapiakos » et « Serapiakos » demeurant des anthroponymes. L'existence de Sarapiastes dans l'épigraphie grecque montre bien la

seront éditées en 1906 et recevront leur forme définitive dans la quatrième édition de 1929, republiée en 1963.

[3] Fr. Dunand, Cultes égyptiens hors d'Égypte, Essai d'analyse des conditions de leur diffusion, dans: *Religions, pouvoir, rapports sociaux*, Colloque de Besançon, 1977 (Paris 1980) 71-148.

prééminence de ce dieu dans le monde grec. Beaucoup plus rares sont les appellatifs dérivés d'autres théonymes. « Anubiacus » se rencontre dans deux inscriptions d'Ostie[4] et une de Nîmes,[5] « Anuboforus » à Vienne (France),[6] et « Sunanoubiastai » sur une stèle de Smyrne.[7] Le terme « Bubastiaca » désigne une fidèle de la déesse Boubastis,[8] et nous trouvons l'unique mention d' «Osiriastai » pour désigner les membres d'un synode à Cos.[9]

Dans son emploi moderne, l'expression « cultes isiaques » doit s'appliquer à ce qui concerne le culte hors d'Égypte, entre la fin du IV^e^ siècle av. J.-C. et la fin du IV^e^ siècle apr. J.-C., d'une douzaine de divinités, plus ou moins hellénisées, appartenant à un même cercle mythique, cultuel et liturgique, originaires de la vallée du Nil. Ces déités sont Isis, son époux Osiris ou Sérapis, leur fils Harpocrate, leur compagnon Anubis/Hermanubis, le faucon Horus, Boubastis, l'ancienne Bastet, le taureau Apis, Hydreios, forme hydriaque d'Osiris, Nephthys, la sœur d'Isis, et dans une certaine mesure Neilos.[10] Quant au terme « isiaca », en saine logique, il ne devrait s'appliquer qu'aux documents émanant clairement d'un milieu cultuel hors d'Égypte et dans la fourchette chronologique définie. Hélas, bien des objets sont des trouvailles isolées et/ou découvertes hors de toute indication de contexte. Une statuette d'Isis provenant d'un laraire suffit à assurer son usage cultuel. Pareillement, une seule inscription isiaque retrouvée sur son site d'origine permet de conclure à la présence d'un culte, fût-il privé. Mais que penser d'une figurine isolée en bronze d'Isis, sans indication précise de provenance. L'objet peut très bien avoir été le support d'un sentiment religieux, mais il a pu aussi aboutir en cet endroit pour de multiples raisons étrangères à la dévotion. Et pourtant, par son iconographie, il appartient bien à la thématique de la famille isiaque. Pour faire le partage entre les sources provenant de sites isiaques assurés, par de nombreuses découvertes, ou des inscriptions ou des restes architecturaux significatifs, et les découvertes isolées

[4] Cf. *RICIS* 503/1115 et 503/1118.
[5] Cf. *RICIS* 605/0107.
[6] Cf. *RICIS* 605/1001.
[7] Cf. *RICIS* 304/0201.
[8] Cf. *RICIS* 501/0169 et 503/1113.
[9] Cf. *RICIS* 204/1001.
[10] Cette définition est celle, légèrement retouchée, donnée par L. Bricault, Bilan et perspectives dans les études isiaques, dans: E. Leospo, D. Taverna (éds.), *La Grande Dea tra passato e presente*, Tropi Isiaci 1 (Torino 2000) 91.

ou hors contexte, et donc à la signification douteuse, nous proposons de parler, dans le premier cas, de « cultes isiaques » ou d' « isiaca » et, dans le second, de « témoignages de type isiaque ».

La gens *isiaque*

La douzaine de divinités formant la *gens* isiaque ne pèsent pas toutes le même poids et leur présence est aussi fonction des lieux et des époques. Dans son corpus épigraphique, L. Bricault[11] a relevé 803 attestations de Sérapis, 767 d'Isis, 218 d'Anubis, 75 d'Harpocrate, 35 pour Osiris, 11 pour Horus, 10 pour Apis, 10 pour Boubastis, 4 pour Hydreios, 3 pour Hermanubis, 1 pour Nephthys et 1 pour Neilos. Mais si l'on affine les chiffres, on constate que Sérapis surpasse Isis dans l'épigraphie grecque (559 attestations contre 489), une situation qui s'inverse dans les inscriptions en latin (278 exemples pour 144). On relève également 214 occurrences d'Anubis en grec pour seulement 4 en milieu latin. Dans ce dernier domaine, Horus, Apis, Hydreios, Hermanubis Nephthys et Neilos sont même absents. Les types de documents sont aussi à prendre en considération. Ainsi, à Pompéi, Harpocrate n'est pas attesté dans le matériel épigraphique, alors que dans les représentations il est la figure la plus populaire, sa mère mise à part.[12] Si le nom d'Apis ne se lit pas dans les inscriptions d'Italie, en revanche, la documentation archéologique révèle sa présence comme *sunnaos theos* des temples isiaques de la péninsule. Il n'en reste pas moins vrai que le noyau de base est constitué par Isis, son époux Osiris ou Sérapis, Anubis et Harpocrate, et il n'est pas nécessaire de s'appesantir sur cette question.

Pour les autres divinités, il est bon de voir ce qui les amena à s'intégrer à la famille isiaque. Le cas d'Horus est particulièrement complexe à cause de ses antécédents pharaoniques qui en font tantôt un faucon solaire, tantôt le jeune fils d'Isis. Dans les inscriptions grecques, les mentions d'Horus paraissent se rapporter au dieu céleste, tandis que lorsque le théonyme entre dans une séquence isiaque il désigne plutôt Horus-enfant, c'est-à-dire Harpocrate. Vu le rap-

[11] Cf. Bricault, *Études isiaques* 199.

[12] Cf. M. Malaise, Harpocrate. Problèmes posés par l'étude d'un dieu égyptien à l'époque gréco-romaine, *Académie royale de Belgique. Bulletin de la Classe des Lettres*, 6e série, IX (2000) 421-423.

prochement établi par les Grecs entre Apollon et Horus, il arrive que le nom du dieu grec cache en réalité une forme d'Horus. Ce dernier, sous son apparence de rapace, n'était pas un véritable intrus dans le cercle isiaque, puisqu'il avait pour mère Hathor, souvent identifiée à Isis, et que, de son côté, Harpocrate pouvait incarner le nouveau soleil naissant. Tous ces liens se traduisent à l'occasion par la suite Horus-Apollon-Harpocrate.[13] Les images d'Horus en faucon ou hiéracocéphale sont rares en dehors de l'Égypte et proviennent avant tout d'Italie (Rome, Bénévent, Pompéi), donc une situation inverse à celle des inscriptions, nouvelle preuve du besoin de prendre en compte toutes les espèces de sources.

Apis, le taureau sacré de Memphis, s'est agrégé au cercle isiaque pour des raisons diverses, mais convergentes. D'abord, il offre des traits communs avec Osiris (caractère chthonien, dispensateurs de fertilité, rapports avec la crue, côté lunaire), qui finira par être conçu comme son père. Apis, en tant que taureau, nourrit aussi des liens avec la génisse Isis-Hathor. La moisson épigraphique relative à Apis est mince, mais les monuments figurés nous assurent de sa présence dans les sanctuaires isiaques, comme la célèbre dalle d'Ariccia.[14] Il trouve aussi une place dans le décor peint du *Sacrarium* de l'Iséum de Pompéi.[15] À Cologne,[16] une statuette d'Apis couché porte la dédicace *Isidi*. Mais en dehors de l'Égypte, Apis est surtout connu à travers une série de statuettes en bronze, qui représentent le taureau sacré, non plus sous une allure placide, mais comme un animal puissant saisi dans son mouvement, le disque solaire faisant place à un croissant de lune logé entre les cornes ou gravé sur le flanc. Certaines de ces figurines ont pu être déposées dans des laraires, comme à Scafati[17] ou à Sybaris.[18] On notera qu'en Italie, les statues d'Apis portent encore parfois le disque solaire entre les cornes,

[13] Cf. *RICIS* 113/0525; 113/0905. On trouve aussi la dédicace à Isis d'une statue d'Apollon-Horus-Harpocrate: cf. *RICIS* 504/0301.

[14] Cf. p. ex.: Lembke, *Iseum Campense* 113, 174-176 et pl. 3, 1; Merkelbach, *Isis regina* 158, 172 et fig. 197; L. Sist, dans: *Iside* 644 avec fig. et détail à la fig. de la 21.

[15] Cf. Kater-Sibbes/Vermaseren, *Apis* n° 299 et pl. LIV; V. Sampaolo, dans: *Alla ricerca di Iside* 61 n° 1.79 et 60 fig.

[16] Cf. Kater-Sibbes/Vermaseren, *Apis* II n° 350 et pl. XCII; M. Haase, Kulte der Isis in den germanischen Provinzen, dans: *Isis en Occident* 133 n° 7; *RICIS* 610/0110.

[17] Cf. Tran tam Tinh, *Herculanum* 96 n. 1; Kater-Sibbes/Vermaseren, *Apis* II n° 304.

[18] Cf. C. Sfameni, Il « larario » di Copia (Sibari): una proposta d'interpretazione, *Numismatica e Antiche Classiche* 25 (1996) 215-254.

signe supplémentaire du caractère plus égyptien des cultes isiaques dans ce pays.

Boubastis est la version hellénisée de la déesse féline Bastet qui peut s'identifier, déjà en Égypte, à des déesses de l'amour et des femmes, comme Hathor et Isis. Elle partagera avec la mère d'Harpocrate les fonctions de déesse de la maternité, probablement par le truchement d'Artémis Ilythie. Déjà Hérodote (II, 137 et 156) nous apprend que Boubastis est appelée en langue grecque Artémis. Hors de la vallée du Nil, Boubastis est tantôt une déesse autonome, tantôt une forme d'Isis. Un bel exemple nous est fourni par une inscription d'Ostie[19] où Caltilia Diodora, dite *Bubastiaca*, offre, par testament, une statuette en argent de Vénus et deux couronnes à Isis-Boubastis. Cette hésitation est à mettre sur le compte de la plasticité du système religieux égyptien. À l'époque hellénistique, terres cuites et bronzes gréco-égyptiens vont surtout représenter Boubastis sous la forme d'Isis, seule la présence d'un ou plusieurs chats évoquant Bastet. Il en allait sans doute de même dans les cultes isiaques, encore que l'on trouve deux peintures de chatte dans l'enceinte de l'Iséum de Pompéi (péribole[20] et cuisine[21]). Attestée dans le monde épigraphique grec, Boubastis est aussi implantée en Italie, notamment à travers ses adoratrices, qualifiées de « Bubastiaca »,[22] et elle y disposait d'un clergé comme le prouve la mention d'au moins un *sacerdos Bubastium*.[23] La déesse était assez populaire pour qu'Ovide (*Metam.*, IX, 691) nomme la « sainte Boubastis » aux côtés d'Io-Isis, Anubis, Apis, Harpocrate et Osiris qui apparaissent en songe à Téléthuse sur le point d'accoucher.

Hydreios est un théonyme limité à Délos dans des inscriptions du *Sarapieion* C.[24] Ces mentions sont antérieures aux plus anciennes images de l'hydrie sacrée (de l'époque d'Auguste), qui soulignait la dimension hydriaque d'Osiris, à travers un récipient contenant l'eau sainte du Nil, en tant qu'émanation du dieu (cf. Plutarque, *De Iside*, 36). S'il est difficile de préciser sous quelle forme s'incarnait

[19] Cf. *RICIS* 501/0169.

[20] Cf. Tran tam Tinh, *Pompéi* 136 n° 30 et pl. V, 2; Sampaolo, dans: *Alla ricerca di Iside* 52 n° 1.46 et 51 fig.; *ead.*, dans: *Iside* 427 avec fig.

[21] Cf. Sampaolo, *op. cit.* 62 n° 1.84 et 60 fig.

[22] Cf. *RICIS* 501/0169 et 503/1113.

[23] Cf. *RICIS* 501/0162.

[24] Cf. *RICIS* 202/0323, 202/0342, 202/0344, et l'étude d'H. Siard dans ce même volume.

Hydreios à Délos, on peut admettre qu'il s'agissait bien d'une sorte de vase que d'anciens texte égyptiens nous présentent déjà comme renfermant les humeurs du dieu. L'hydrie isiaque[25] est bien connue par des représentations provenant essentiellement d'Alexandrie et de l'Italie centrale. Elle est caractérisée par un long bec et une anse, ample et courbe, sur laquelle se dresse un serpent. Cet uraeus nous semble un rappel d'une réalité pharaonique. En effet, selon le papyrus Jumilhac,[26] des serpents veillaient constamment sur les humeurs d'Osiris conservées dans le vase reliquaire. Plusieurs sanctuaires isiaques étaient pourvus d'un réservoir,[27] dont l'eau a pu notamment servir à remplir l'hydrie sainte. Ainsi, le bassin de l'Iséum de Pompéi[28] était abrité par un édicule, dont le tympan offrait l'image d'une hydrie adorée par deux fidèles. Le liquide puisé dans le Nil pouvait être exporté ou avoir pour substitut l'eau de pluie puisque, selon Plutarque (*De Iside*, 36), les prêtres égyptiens regardaient toute humidité comme émanation du dieu. On ne peut terminer cette section sans évoquer les Osiris-Canope, dont le corps figure un vase, surmonté d'une tête humaine, mettant à nouveau en lumière la nature hydriaque d'Osiris. Mais l'hydrie, par son contenu, assurait la présence réelle du dieu au milieu des siens, tandis qu'Osiris-Canope recevait un culte, en tant qu'image divine.

La place réservée à Nephthys, la sœur cadette d'Isis, est très discrète. La seule mention directe se repère dans un calendrier liturgique athénien,[29] peut-être privé, qui prévoit, lors d'une fête, diverses oblations pour Nephthys et Osiris. Il est possible que Nephthys se cache, du moins à l'occasion, sous le théonyme Neôtera, comme le laissent entrevoir quelques documents isiaques. Une inscription de Gerasa[30] (Arabie; 142-143 apr. J.-C.) rapporte l'offrande de statues de Zeus Hélios grand Sarapis, d'Isis et de Neôtera, les deux déesses étant qualifiées de *sunnaôn theôn*. À Centuripae, une dédicace[31] a conservé le nom de Neôtera, probablement précédé dans une première ligne par ceux de Sérapis et d'Isis. En Égypte, un papy-

[25] Sur celle-ci, cf. Malaise, *Ciste et hydrie* 125-155.
[26] Cf. L. Pantalacci, Une conception originale de la survie osirienne d'après les textes de Basse Époque, *Göttinger Miszellen* 52 (1981) 60-61.
[27] Cf. Wild, *Water* 9-63.
[28] *Ibid.* 44-47, 76-84 et pl. VI, 1.
[29] Cf. *RICIS* 101/0225.
[30] Cf. *RICIS* 404/0401.
[31] Cf. *RICIS* 518/0401.

rus d'Oxyrhynchos[32] recense dans un inventaire la présence d'un Harpocrate dans le temple de Neôtera. Nous ne prétendons pas que Neôtera soit systématiquement à identifier à Nephthys, mais il est en tout cas incontestable qu'elle peut être associée à des membres de la famille isiaque.

Enfin, l'élévation de Neilos au rang de divinité est un phénomène grec. Le dieu-fleuve, semi-allongé, appuyé contre un animal nilotique, est entouré de bambins qui personnifient les coudées de la crue. Cette iconographie est connue en Égypte, mais plus encore par de grandes statues retrouvées en dehors du pays. La plus célèbre, aujourd'hui au Vatican, provient de l'*Iseum Campense* où elle faisait pendant à une statue du Tibre.[33] Il est difficile de déterminer ses liens avec la *gens* isiaque. Neilos est avant tout la manifestation allégorique du fleuve en crue, responsable des moissons nécessaires au ravitaillement de l'*Urbs*. Il est aussi le symbole de l'Égypte. N'avait-on pas vu défiler dans les rues de Rome, lors du triomphe d'Octave en 29, un Nil enchaîné porté sur un brancard.[34] Neilos n'est cependant pas dépourvu de tout lien avec la famille isiaque. D'abord, Sérapis, « successeur » d'Osiris, est qualifié occasionnellement de *Neilagôgos*.[35] Cette prérogative semble corroborée par une inscription d'Éphèse,[36] en l'honneur de Caracalla, mais d'interprétation malaisée; celle-ci fait allusion « à ceux qui sacrifient à Sérapis, en faveur de mon dieu, le Nil ». Enfin, un texte de Lesbos[37] prescrit que ce sont les Sarapiastes qui célébreront les fêtes du Nil (*Neilôa*). Isis peut aussi être responsable de l'arrivée de la crue.[38] On doit cependant admettre que l'on ne possède pas de traces d'un véritable culte rendu à Neilos dans les sanctuaires isiaques. Dans la mesure où les Isiaques honorent l'eau de la crue, c'est sous la forme d'Hydreios ou d'Osiris-Canope. Neilos

[32] Cf. *P. Oxy.* XII, 1449, 24.

[33] Cf. M.-O. Jentel, Neilos, dans: *LIMC*, VI (1992) 720 n° 1 et pl. 424; Lembke, *Iseum Campense* 214-216 n° 1 et pll. 19; 20, 1; 21-22; Merkelbach, *Isis regina* 633 fig. 166.

[34] Cf. Properce, II, 1, 31-32; Florus, *Epitome*, IV 2.

[35] Cf. *RICIS* 501/0205; Aelius Aristide, 36, 123 et 54, 32.

[36] Cf. *RICIS*, 304/0601 et l'interprétation de D. Bonneau, Le dieu-Nil hors d'Égypte, dans: C. Berger, G. Clerc, N. Grimal (éds.), *Hommages à Jean Leclant*, III, Bibliothèque d'Étude 106/3 (Le Caire 1994) 59.

[37] Cf. *RICIS* 205/0301.

[38] Cf. Bonneau, *Crue* 254-274; *ead.*, Les courants d'eau d'Isis (P. Lond. Lit. 239), dans: S. Janeras (éd.), *Miscellània Papyrològica Ramon Roca-Puig* (Barcelone 1987) 89-96.

demeure plutôt l'Esprit de l'inondation et la traduction allégorique du fleuve bienfaisant.

Les éventuels compagnons de la gens *isiaque*

Il nous faut à présent nous interroger sur l'identité des divinités égyptiennes, qui sans appartenir au cercle isiaque proprement dit, ont pu graviter dans leur orbe.

Pour Bès,[39] le bilan épigraphique est négatif, et les sources iconographiques sont inexistantes ou pauvres selon les régions, l'Italie mise à part. Néanmoins, cette figure grotesque peut mettre ses talents apotropaïques au service d'autres divinités. Ainsi, Bès a servi de télamons sur la façade de petits sanctuaires isiaques. Il trône aussi majestueusement sur un mur du *Sacrarium* de l'Iséum pompéien[40] et sa statue figure à deux reprises dans l'enceinte isiaque représentée sur la dalle d'Ariccia.[41] S'il est clair que Bès a été associé à la *gens* isiaque, il est plus difficile de savoir s'il mérite vraiment le titre de *sunnaos theos*, objet d'un culte. Le silence des sources épigraphiques n'est guère favorable à cette hypothèse. Bès fut plutôt un compagnon de la souche isiaque. Il reste que sa présence sur un site n'est pas négligeable pour les isiacologues dans la mesure où elle peut être l'indice de l'existence de cultes isiaques en ce lieu.[42]

Deux divinités ont parfois été intégrées aux études et recueils consacrés aux cultes isiaques. Nous voulons parler d'Ammon et de Thot. Commençons par examiner le cas d'Ammon. Ce dieu-bélier de Siwa, identifié par les Égyptiens avec leur Amon thébain, fut ensuite hellénisé, vraisemblablement à Cyrène, et présenté comme un Zeus n'ayant conservé de ses origines que les cornes s'enroulant autour de ses tempes, un type déjà exploité sur des monnaies de Cyrène, dès 520 av. J.-C. Il convient de souligner avec J. Leclant[43] qu'Ammon, à l'époque hellénistique, a été considéré comme un dieu grec, même dans l'Égypte lagide, et pas comme une divinité exotique. Il est donc

[39] Cf. Malaise, Bès et la famille isiaque, *CdÉ* 79 (2004) 266-292.
[40] Cf. Tran tam Tinh, *Pompéi* 145-146 n° 52 et pl. VII, 1.
[41] Cf. *supra*, n. 14.
[42] Cf. G. Capriotti Vittozzi, Bes dal Quirinale a piazza Vittorio. *Alia Aegyptiaca Romana*, *BCAR* 100 (1999) 155-165.
[43] Cf. J. Leclant, G. Clerc, Ammon, dans: *LIMC*, I (1981) 666.

demeuré à l'écart des divinités isiaques, à de très rares exceptions près, comme deux dédicaces[44] de Délos provenant du *Sarapieion* B et C, ce qui ne suffit point à prouver une liaison intrinsèque avec les cultes isiaques.

Avec l'époque impériale, il s'associera à Sérapis pour former la personnalité composite de Sérapis-Ammon. Cette entité devint chose facile, une fois établi le lien entre Sérapis et Zeus, une opération déjà exécutée dès l'époque hellénistique. Sérapis-Ammon se reconnaît à ses cornes de bélier et au *calathos* sarapiaque, qui peut faire place à l'*atef* emprunté par le nouvel époux d'Isis à Osiris. Cette assimilation est néanmoins rare en dehors de l'Égypte. Dans ce pays, dans le domaine onomastique, le théophore Sarapammon, encore inconnu à l'époque ptolémaïque, deviendra ensuite l'anthroponyme en -ammon le plus fréquent.[45] Dans le domaine iconographique, une manière d'exprimer ces liens est d'associer Sérapis à un bélier, comme l'illustrent des monnaies alexandrines[46] ou des lampes.[47] Si l'on met à part l'iconographie où Sérapis se pare des cornes du bélier, Ammon ne semble pas avoir été intégré à la *gens* isiaque.

Il convient aussi de s'interroger sur la personne de Thot, dans la mesure où ses incarnations animales, l'ibis et le babouin, sont parfois introduites dans l'univers isiaque. La présence de l'ibis, sous forme de volatiles vivants, de statues ou d'images dans les temples isiaques est incontestable, mais ces témoignages relèvent-ils de réalités de portée cultuelle ou constituent-ils des touches de portée exotique, même si l'on était encore bien conscient des liens qui reliaient Thot à cet oiseau. La question est d'autant plus pertinente que les rapports entre Thot et la famille isiaque dans l'Égypte ancienne ne sont pas inexistants. Ainsi, Thot sauve, sur l'ordre d'Isis, l'enfant Horus mordu par un serpent. À l'époque gréco-romaine, il apparaît même comme le père d'Isis, ou à tout le moins comme son éducateur. Exceptionnel est un relief fragmentaire provenant de Rome et nous livrant une représentation égyptisante de Thot ibiocéphale. Jean-Claude Grenier[48] a supposé que ce relief aurait pu appartenir au décor

---

[44] Cf. *RICIS* 202/0155, 202/0338.

[45] Cf. Fr. Dunand, Les noms théophores en -ammon, *CdÉ* 38 (1963) 134-146.

[46] Cf. Hornbostel, *Sarapis* 73.

[47] Cf. V. Tran tam Tinh, M.-O. Jentel, *Corpus des lampes à sujets isiaques du Musée gréco-romain d'Alexandrie*, Hier pour aujourd'hui 6 (Québec 1993) 86-87 et nn° 114-119, 194.

[48] Cf. J.-Cl. Grenier, A propos d'un bas-relief égyptisant du Museo Gregoriano

intérieur du sanctuaire érigé par Marc-Aurèle à Hermès, équivalent de Thot, en souvenir du prodige de la « Pluie miraculeuse » qui sauva les armées romaines des Quades, suite à l'intervention d'Harnouphis, un mage égyptien, de l'entourage de l'empereur, qui appela à l'aide Hermès, qualifié d'Aérios. La subtile exégèse se heurte cependant au fait que le petit temple en cause est figuré sur des monnaies comme un édifice dont la statue offrait les traits d'Hermès, mais le fronton arrondi du monument évoque les kiosques égyptiens et égyptisants. Quant à l'autre incorporation de Thot, le babouin, il est aussi associé à des contextes isiaques, avant tout en Italie, mais il est hasardeux de se prononcer sur les raisons profondes de cette apparition. Le matériel épigraphique est malheureusement pauvre et peu explicite; les rares mentions d'Hermès en contexte isiaque ne semblent pas concerner Thot, mais éventuellement Anubis, dans la mesure où la séquence Anubis-Hermès ou Hermès-Anubis est bien attestée à Délos.[49]

À nouveau en relation avec le bestiaire sacré, il nous faut nous pencher sur la signification des représentations de crocodiles en dehors du sol égyptien. Le saurien pouvait symboliser pour les Romains l'Égypte soumise ou évoquer le pays prospère, lorsqu'il accompagne Neilos ou s'insère dans les scènes nilotiques. Mais le crocodile est aussi l'animal de Sobek, le Souchos des Grecs, qui connaît son plein épanouissement à l'époque gréco-romaine. Bien que Sobek soit étranger à la souche isiaque, la tradition égyptienne le met cependant en relation avec cette dernière. Par exemple, Horus nourrit des liens avec le saurien et c'est sous cette forme qu'il aurait retiré le cadavre de son père du Nil. À Basse Époque, une certaine fusion s'établira entre Sobek et Osiris. Le répertoire des terres cuites dites gréco-égyptiennes nous a aussi conservé de rares figurines[50] où Sérapis trônant tient sur les genoux un petit crocodile. L'animal peut aussi être associé à Isis, comme en témoigne une stèle[51] de Théadelphie figurant un crocodile couché sur un socle et dédié à Isis. En dehors de la vallée du Nil, certaines représentations peuvent

Egizio, dans: Y. Le Bohec (éd.), *L'Afrique, la Gaule, la Religion à l'époque romaine. Mélanges à la mémoire de Marcel Le Glay*, Latomus 226 (Bruxelles 1994) 669-674.

[49] Cf. *RICIS* 202/0164, 202/0321.

[50] Cf. K. Parlasca, dans: *CdÉ* 79 (2004) 301-303.

[51] Cf. É. Bernand, *Recueil des inscriptions grecques du Fayoum*, Bibliothèque d'Étude 29 (Le Caire 1981) 78-79 n° 125 et pl. 16.

être comprises comme des fantaisies égyptiennes, mais il est des exemples qui échappent à la simple égyptomanie. Un autel de Porto Torres[52] dédié à Isis est orné d'Isis-Thermouthis, d'un chien et d'un crocodile. D'autres attestations sont plus ou moins étroitement liées à un contexte religieux. Il en va ainsi pour le crocodile en granit retrouvé dans l'*Iseum Campense*,[53] tout comme pour sa présence entre les mains de prêtresses à Pompéi[54] et à Rome.[55] Au total, Sobek ne nous semble pas avoir bénéficié d'un culte personnel hors de sa patrie, mais il a pu trouver une place occasionnelle auprès de la famille isiaque, probablement en tant que dieu lié à l'eau. C'est ce qui semble ressortir du décor d'un gobelet en argent de Pompéi[56] mettant en scène un prêtre et une prêtresse faisant offrande à Apis, suivis d'un crocodile allongé sur une base et portant une hydrie sur le dos, écho du mythe égyptien qui fait du crocodile l'animal qui a sorti, sur son dos, le corps d'Osiris hors des eaux du Nil.

Il nous reste à évoquer une dernière personnalité, à l'origine étrangère au monde des dieux, à savoir Antinoüs, noyé dans le Nil en 130. Le héros divinisé sera assimilé à de nombreuses divinités, et avant tout à Osiris, qui lui aussi a séjourné dans le fleuve égyptien. Rares sont les attestations qui permettent de juger de l'accueil que les sanctuaires isiaques ont réservé au favori d'Hadrien déifié. Deux inscriptions sont cependant assez éclairantes. La première,[57] retrouvée sur la *via Portuensis*, pourrait bien provenir de Porto, qui abritait un Iséum et un Sérapéum. Elle est gravée sur un cippe offert à Antinoüs, qualifié de *sunthronos tôn en Aiguptôi theôn*. Plus instructive encore est la dédicace grecque dédiée par un *prophètès* à Antinoüs, doté de la même épiclèse, car elle a été découverte sur le site de

[52] Cf. *RICIS* 519/0301. Voir aussi M. Malaise, Documents nouveaux et points de vue récents sur les cultes isiaques en Italie, dans: M. B. De Boer, T.A. Edridge (éds.), *Hommages à M.J. Vermaseren*, II, ÉPRO 68/2 (Leyde 1978) 671-673; C. Ricci, dans: *Iside* 214-215 et fig.; Z. Kiss, Le dieu-crocodile égyptien dans l'Italie romaine, dans: N. Bonacasa *et alii* (éds.), *L'Egitto in Italia dall'Antichità al Medioevo. Atti del III Congresso Internazionale Italo-Egiziano, Roma CNR–Pompei, 13-19 Novembre* (Rome 1998) 282-285 et fig. 12.

[53] Cf. Lembke, *Iseum Campense* 239-240 n° 39 et pl. 43; Z. Kiss, *Le dieu-crocodile*, 275, 277 et fig. 1.

[54] Cf. M. De Vos, *L'egittomania* 38, fig. 15.

[55] Cf. Z. Kiss, *Le dieu-crocodile* 282.

[56] Cf. C. Cozzolino, dans E. Arslan (éd.), *Iside*, p. 432 et fig.; Kiss, *Le dieu-crocodile* 282, 283 et fig. 11.

[57] Cf. *RICIS* 503/1203.

l'*Iseum Campense*.[58] Le Bithynien osirifié fut donc, semble-t-il, parfois l'hôte des temples isiaques.

Et du côté de l'Égypte

Si le centre de gravité de ce travail repose sur la diaspora d'Isis et des siens, il est néanmoins nécessaire d'aborder brièvement la définition des divinités isiaques, et donc plus ou moins hellénisées, en terre égyptienne, et particulièrement bien attestées dans le monde des terres cuites. Il faut les distinguer dans la mesure où leur implantation géographique est différente de celle des cultes isiaques tels que nous les avons définis. En outre l'iconographie égyptienne présente ses spécificités. Dès lors, pour désigner ce phénomène religieux, nous proposons de recourir à l'expression « religion égyptienne isiaque », plus logique que celle de « cultes isiaques égyptiens », ce qui équivaudrait à définir ce panthéon sur les rives du Nil par rapport à ce qu'il est en dehors de son pays d'origine. Quant aux documents figurés, plutôt que de les appeler *isiaca*, il vaudrait mieux les désigner comme « objets égyptiens à sujet ou thème isiaque ».

Il est également nécessaire de tenir compte de l'*interpretatio aegyptiaca* de divinités grecques, un phénomène auquel devrait être réservée l'appellation de « cultes gréco-égyptiens ». Pour prendre un exemple, Athéna donne lieu en Égypte à des représentations où la déesse est pourvue d'attributs qu'elle ne possède pas en dehors du sol égyptien, empruntant à Déméter une double torche et troquant son casque contre le *basileion* d'Isis, donnant ainsi le jour à une expression iconographique nouvelle, étrangère à la tradition grecque et à l'imagerie égyptienne.[59]

Comme nous l'avons souligné au début, l'emploi des expressions « cultes isiaques » et « cultes alexandrins » comme des synonymes n'a fait qu'obscurcir le débat. Il conviendrait, pour les isiacologues,

---

[58] Cf. *RICIS* 501/0117.

[59] Cf. Fr. Dunand, Lanternes gréco-romaines d'Égypte, *DHA* 2 (1976) 73-75, 77, 80-82; H. Cassimatis, Athena (in Aegypto), dans: *LIMC*, II (1984) 1044-1048; V. Tran tam Tinh, L'acculturation des divinités grecques en Égypte, dans: L. Kahil, Chr. Augé (dir.), *Iconographie classique et identités régionales, Paris, 26 et 27 mai 1983*, BCH, Suppl. 14 (Paris 1986) 355-364; Cl. d'Aigle Tremblay, De l'Égypte au Québec: une terre cuite d'Athéna inédite, dans: M.-O. Jentel, G. Deschênes-Wagner (éds.), *Tranquillitas. Mélanges en l'honneur de Tran tam Tinh*, Hier pour aujourd'hui 7 (Québec 1994) 1-9.

de réserver l'appellation d'« alexandrines » à des divinités égypto-grecques qui seraient non seulement le résultat d'une *interpretatio graeca* d'anciennes divinités égyptiennes, mais qui, en outre, offriraient des caractéristiques propres à la capitale créée par Alexandre. Même si l'allure extérieure hellénisée de divinités comme Sérapis a été conçue à Alexandrie, il reste à voir si ces déités ont présenté des traits spécifiques à ce site. Dès lors, il est bien difficile de déterminer si Isis et les siens ont revêtu sur le plan théologique et rituel des éléments alexandrins particuliers. Ainsi, Sérapis est avant tout alexandrin dans la mesure où son image semble bien avoir été conçue dans la nouvelle capitale,[60] mais son rôle de divinité poliade ne fait pas surface avant l'époque romaine. Osiris est peu présent dans la documentation alexandrine, et il y apparaît essentiellement comme une divinité hydriaque,[61] une dimension qui n'a rien à voir avec des croyances propres au nouveau grand port de l'Égypte. Qu'Isis ait été adorée à Alexandrie ne fait aucun doute,[62] mais elle y cède la première place à Sérapis, comme dans le reste du milieu hellénique. Par ailleurs, il est loin d'être évident qu'elle y ait bénéficié d'une forme particulière. Même l'épiclèse de *Pharia* pose problème, car il n'est jamais évident de déterminer si elle se réfère à une réalité topographique ou à un emploi métonymique.[63] Pour notre part, l'appellation de *Pharia* nous semble renvoyer non à une indication topographique mais plutôt fonctionnelle, propre à une déesse qui évite de grands périls aux marins qui approchent des côtes. Quant à la supposée existence d'un temple sur le Cap Lochias dédié à une Isis *Lochia*, qui aurait donné son nom à l'actuel promontoire de Silsila, il faut se montrer très prudent. Il existe bien, en dehors de l'Égypte, une Isis *Lochia*,[64] c'est-à-dire protectrice des naissances, mais on se demande bien ce qu'aurait fait à l'entrée du Grand Port, une déesse ainsi caractérisée. Si nous tournons nos regards vers Harpocrate, il se

[60] C'est ce que laisse entendre l' «Oracle du Potier » (*P. Oxy*. 2332, I, 2-4) où il est dit qu'Alexandrie, ayant refondu les dieux, forgea pour elle-même une image (*plasma*) à son propre usage.

[61] Cf. D. Delia, The Refreshing Water of Osiris, *JARCE* 29 (1992) 181-190.

[62] Cf. É. Bernand, *Inscriptions grecques d'Alexandrie ptolémaïque*, Bibliothèque d'Étude 133 (Le Caire 2001) 9-10 et nn° 1, 2, 5, 17-20, 30, 34, 49-51, 55, 55bis. Selon Arrien (*Anabase* 3, 1, 5), Alexandre aurait déjà programmé un temple pour Isis.

[63] Cf. L. Bricault, Un phare, une flotte, Isis, Faustine et l'annone, *CdÉ* 75 (2000) 137-141.

[64] Cf. *RICIS* 113/0201, 113/0218 (Dion), 113/0301 (Beroia), 113/0523 (Thessalonique).

peut que sa nouvelle image hellénisée d'un enfant, déhanché et tenant une corne d'abondance, ait été réalisée à Alexandrie. Néanmoins, la discrétion, pour ne pas dire la quasi-absence d'Harpocrate aux côtés d'Isis et de Sérapis dans la Cité ptolémaïque, suggère que la triade s'y développa plus tard,[65] et rien n'indique que le dieu-enfant y ait revêtu des prérogatives particulières. Anubis est assez peu fréquent à Alexandrie, et contrairement au domaine égéen, il ne constitue pas le troisième protagoniste de la triade isiaque.[66] Anubis à tête de chien voit son iconographie contaminée par celle d'Hermès, autre divinité psychopompe. Une étape supplémentaire sera franchie quand le dieu présentera un visage humain, à la chevelure abondante, coiffée d'un *calathos*; cette dernière mutation a pu s'opérer à Alexandrie; elle est en tout cas typique de l'Égypte romaine des II^e^ et III^e^ siècles et se trouve sur les frappes monétaires impériales alexandrines.[67]

Neilos n'est pas une divinité proprement alexandrine; elle est cependant liée à la grande cité portuaire dans la mesure où le fleuve en crue permet d'y acheminer les récoltes destinées à l'approvisionnement de Rome. Quant à Euthénia, la compagne tardive de Neilos, elle paraît une divinité authentiquement alexandrine, car l'énorme majorité de ses représentations émanent de cette ville.[68] Le serpent Agathos Daimon a souvent été considéré comme le Bon Génie tutélaire d'Alexandrie, et ce depuis sa fondation. Nous verrons dans une autre communication[69] que cette affirmation pose de grosses questions. Enfin, il faut citer Alexandria,[70] une divinité purement allégorique, mais qui peut être associée avec les divinités isiaques, comme sur une série de monnaies alexandrines où Alexandria tient la tête ou le buste de Sérapis. Sur une monnaie romaine d'Hadrien, elle emprunte à

---

[65] Cf. Fraser, *Ptolemaic Alexandria* I 261-262. Il convient toutefois de noter que Ptolémée IV avait fait ériger dans le grand *Sarapieion* d'Alexandrie un sanctuaire pour Harpocrate, dont on a retrouvé les plaques de fondation, cf. p. ex. Bernand, *Alexandrie ptolémaïque I*, 60-61 n° 21.

[66] Cf. Fraser, *Ptolemaic Alexandria* I 262.

[67] De l'avis de J.-Cl. Grenier, Hermanubis, dans: *LIMC*, V (1990) 265, 268, seule cette dernière image serait l'iconographie propre à Hermanubis, devenu un dieu universel différent de l'Anubis des cultes isiaques, ce qui nous paraît excessif dans la mesure où ces Hermanubis peuvent porter la palme d'Anubis et être accompagnés d'un chien qui évoque l'origine animale du dieu.

[68] Cf. M.-O. Jentel, *Euthénia. Corpus des monuments et étude iconographique*, Hier pour aujourd'hui 5 (Québec 1993).

[69] Cf. Malaise, *Terminologie* 159-176.

[70] Cf. M.-O. Jentel, Alexandria, dans: *LIMC*, I (1981) 488-494.

Isis son sistre, et sur le grand autel élevé à Éphèse[71] en l'honneur de Lucius Verus, elle est habillée comme la déesse égyptienne.

Culturel et cultuel

Un dernier effort terminologique doit être fait pour essayer de bien distinguer des réalités qui offrent des liens avec l'Égypte, mais pas nécessairement avec les cultes isiaques.

Un premier concept, souvent utilisé, est celui d'*aegyptiaca*, mais, de par sa signification vague, le mot a été employé avec des acceptions très variées, au point de recouvrir tout ce qui a trait à l'Égypte, en dehors de ses frontières. Il vaut mieux donner à ce terme une signification plus précise. On peut, à la suite de Jean Yoyotte[72], considérer que les *aegyptiaca* désignent les trouvailles faites hors de l'Égypte et du Soudan de produits authentiquement égyptiens et d'imitations peu ou prou égyptisantes sorties des ateliers de Phénicie, de Chypre ou de Rhodes. Ces exportations se composent surtout d'une « pacotille » égyptienne ou égyptisante (scarabées, amulettes), à laquelle les acquéreurs ont dû souvent conférer une valeur plus ou moins magique. L. Bricault[73] a ajouté une restriction chronologique, limitant le vocable aux objets « qui ont inondé le bassin méditerranéen depuis le début du II^{e} millénaire jusqu'au IV^{e} s. av. J.-C., c'est-à-dire avant la diffusion des cultes isiaques. » Mais dans ce cas, comment désigner les fabrications égyptiennes ou égyptisantes qui ont atteint nos contrées tardivement en dehors du contexte isiaque. En outre, il bien malaisé de dater avec quelque précision ces documents. C'est pourquoi nous préférons ne pas intégrer la dimension chronologique dans la définition. Par ailleurs, nombre de véritables *aegyptiaca*, comme des statues pharaoniques, ont été découverts dans des sanctuaires isiaques. À ces témoins, on pourrait réserver le mot de *pharaonica*. En résumé, les *aegyptiaca* sont des objets introduits, quelle que soit l'époque, en dehors de toute référence au circuit isiaque.

---

[71] Cf. E. Diez, Isis-Alexandria auf dem grossen Fries von Ephesos, dans: *Alessandria e il mondo ellenistico-romano. Studi in onore di A. Adriani*, I (Rome 1984) 155-161.

[72] Cf. J. Yoyotte, Pharaonica, dans: F. Goddio *et alii* (éds.), *Alexandrie, les quartiers royaux submergés* (Londres 1998) 199.

[73] Cf. Bricault, *Bilan et perspectives* 92.

Pour leur part, les *pharaonica*[74] seraient des œuvres produites en Égypte, même à l'époque gréco-romaine, qui ont été intégrées dans des sanctuaires isiaques, publics ou privés, voire dans des laraires. Il n'est pas simple de savoir ce que représentaient ces objets aux yeux de populations éloignées des rives du Nil. Pour certains exégètes, ces pièces jouaient avant tout un rôle exotique, étranger aux réalités cultuelles.[75] Pour d'autres analystes, certains dispositifs et décors sont en fait des transpositions de sites saints égyptiens célèbres. On a ainsi voulu voir dans l'*Iseum Campense* une référence au temple de Philae,[76] une imitation du *Sarapieion* de Memphis ou d'Alexandrie.[77] On passe ainsi d'un excès dans l'autre. Des statues égyptiennes, images divines, portraits royaux ou de particuliers, arrachés au sol égyptien, ont pu subir un changement de signification, sans pour autant se réduire à de simples ornements. Pour en juger, nous avons étudié les statues naophores[78] importées des rives du Nil. Le document le plus intéressant est une statue,[79] retrouvée à Tyr, d'un personnage présentant Osiris et dotée d'une légende latine et grecque, nous avertissant qu'il s'agit d'un prêtre portant Osiris. Ce type de sculptures en Égypte ne fait pas allusion au transport des images divines lors des processions, mais évoquent le geste de protection de la divinité embrassée par le célébrant lors du rituel quotidien.[80] Nous serions donc en présence d'une réinterprétation du contexte original, mais non dépourvue de sens dans les rites isiaques qui pratiquaient le

---

[74] Yoyotte, *Pharaonica* 199-244 a utilisé ce terme pour désigner les monuments antiques ou ptolémaïques de style pharaonique qui ont été importés dans la cité grecque d'Alexandrie. A. Abd el-Fattah, P. Gallo, Aegyptiaca Alexandrina. Monuments pharaoniques découverts récemment à Alexandrie, dans: J.-Y. Empereur (éd.), *Alexandrina 1*, Études alexandrines I (Le Caire 1998) 7-13 lui ont préféré l'expression « aegyptiaca alexandrina » et considèrent que beaucoup de ces restes pharaoniques ont dû orner temples et sanctuaires.

[75] Cf. p. ex. Versluys, *Aegyptiaca Romana* 355.

[76] Cf. Sist, dans: *Iside* 305. F. E. Brenk, The Isis Campensis of Katja Lembke, dans: N. Blanc, A. Buisson (éds.), *Imago Antiquitatis. Religion et iconographie dans le monde romain. Mélanges offerts à R. Turcan* (Paris 1999) 142 songe aussi à Philae, sans exclure Memphis ou Alexandrie.

[77] Cf. Lembke, *Iseum Campense* 53-55.

[78] Cf. M. Malaise, Statues égyptiennes naophores et cultes isiaques, *BSÉG* 26 (2004) 63-80.

[79] Cf. A. Erman, dans: *ZÄS* 31 (1893) 102; *RICIS* 402/0802; Malaise, *Statues égyptiennes naophores* n° 27.

[80] Cf. J. van Dijck, *The New Kingdom Necropolis of Memphis: Historical and Iconographical Studies* (Groningue 1993) 113-132.

transport d'effigies divines, comme dans la procession du *Navigium Isidis* décrite par Apulée (*Métam.*, XI, 8-11, 16-17). Il ne faut pas non plus négliger le rôle de spécialistes égyptiens au sein du clergé isiaque. Il suffit de songer au grand-prêtre qui prépare l'initiation de Lucius avec des manuscrits égyptiens (Apulée, *Métam.*, XI, 22), et aux inscriptions hiéroglyphiques commanditées par Domitien pour les obélisques de Rome et de Bénévent. Un certain nombre d'œuvres égyptisantes, assez proches des productions égyptiennes, ont pu être attribuées à des artisans égyptiens installés en Italie, tandis que d'autres réalisations, moins fidèles, sont sans doute sorties des mains d'artistes italiens,[81] mais elles méritent, vu l'inspiration, d'être qualifiées de *pharaonica* d'imitation.

Une autre catégorie de documents (peintures murales, mosaïques, mais aussi reliefs, lampes et plaques en terre cuite) nous livre des scènes nilotiques. Miguel John Versluys[82] a bien montré que ces compositions évoquent avant tout les bienfaits du Nil en crue. Elles se rencontrent dans des contextes bien différents, mais la moitié d'entre elles proviennent d'un environnement privé. Notre collègue intègre ces scènes à la catégorie des *aegyptiaca*, terme sous lequel il regroupe œuvres égyptiennes et égyptisantes qui évoquent la terre des pharaons.[83] Cette attitude nous paraît difficile à soutenir, puisque les scènes nilotiques ne dérivent pas de modèles égyptiens et ne sont pas davantage marquées par un style égyptien. Nous préférons donc baptiser pareilles compositions du nom de *nilotica*, même si certaines d'entre elles, assez naturellement, se conjuguent avec des contextes isiaques.[84] Pour prendre un exemple, la cour du Sérapéum d'Ostie[85] était pavée d'une grande mosaïque nilotique. Mais pareilles rencontres représentent peu de chose sur l'ensemble du corpus et les

[81] Sur cette question, cf. Roullet, *Rome* 18-22, 157-158; K. Parlasca, Ägyptisierende Bauglieder und Reliefs aus Rom im Ägyptischen Museum, *Forschungen und Berichte der Staatlichen Museen (Berlin)* 18 (1977) 59-65; *id.*, Ägyptisierende Tempelreliefs und Architektur Elemente aus Rom, dans: *Isis en Occident* 405-419. Pour Bénévent, cf. H. W. Müller, *Der Isiskult im antiken Benevent und Katalog der Skulpturen aus den ägyptischen Heiligtümern im Museo del Sannio zu Benevent*, MÄS 16 (Berlin 1969).

[82] Cf. Versluys, *Aegyptiaca Romana*. Nous avons consacré une chronique à ce gros ouvrage: M. Malaise, La signification des scènes nilotiques dans la culture romaine, *CdÉ* 78 (2003) 308-325.

[83] Cf. Versluys, *Aegyptiaca Romana* 305.

[84] Cf. Malaise, *La signification des scènes nilotiques* 313.

[85] Cf. Versluys, *Aegyptiaca Romana* 45-48 n° 002.

nilotica sont essentiellement des images de *truphè*. Paul Meyboom,[86] frappé par l'absence de motifs nilotiques à Délos, a d'ailleurs suggéré que deux routes différentes reliaient l'Égypte à l'Italie vers la fin du II^e^ siècle av. J.-C. Un parcours occidental qui longeait la côte africaine pour gagner, par l'intermédiaire de la Sicile, le port de Pouzzoles aurait présenté un intérêt plus culturel que commercial. Alors qu'un itinéraire oriental, plus important pour le commerce, suivait la côte asiatique, traversait le monde grec, faisant escale notamment à Délos, avant d'accoster en Italie méridionale. C'est par cette voie orientale que les cultes égyptiens auraient débarqué dans les bagages des négociants.

Il nous reste à dire quelques mots sur le phénomène de l'*aegyptomania*. Comme l'a montré Jean-Marcel Humbert,[87] ce terme est à réserver au domaine de l'art et représente un travail de recréation, avec la sensibilité d'une époque, et le désir d'une réutilisation autre qu'à l'origine. Dans cette perspective, la première page de l'égyptomanie est la confection de monuments égyptisants dans l'Italie antique, qui, avec le temps, vont se marquer d'un certain réalisme romain.[88] En dehors de statues, comme celles de la Villa Adriana, ou des sépultures en forme de pyramides,[89] on trouve peintures et mosaïques romano-campaniennes[90] du début de l'époque impériale, avec rappels pharaoniques, figurations de processions isiaques, motifs ornementaux alexandrins hellénistiques et éléments égyptiens émaillant des paysages. Mariette de Vos considère tout cet ensemble comme étranger aux pratiques isiaques. Néanmoins, certains éléments, comme les processions isiaques, nous paraissent s'inscrire dans un cadre religieux. En d'autres termes, un style égyptisant ne suffit pas à classer une œuvre comme une manifestation d'égyptomanie, encore est-il nécessaire qu'elle soit privée de sa signification première et réellement déconnectée des cultes égyptiens. Cette égyptomanie a encore été expliquée en termes politiques,[91] faisant allusion à la défaite de

[86] Cf. Meyboom, *Nile Mosaic* 85-88, 346-347 n. 34, 352 n. 44.

[87] Cf. J.-M. Humbert, *L'Égypte à Paris* (Paris 1988) 25; *id.*, L'égyptomanie: actualité d'un concept de la Renaissance au postmodernisme, dans: *Egyptomania. L'Égypte dans l'art occidental 1730-1930* (Paris 1994) 21 et 25.

[88] Cf. Chr. Ziegler, D'une égyptomanie à l'autre, dans: *Egyptomania. L'Égypte dans l'art occidental 1730-1930* (Paris 1994) 18-19.

[89] Cf. C. Alfano, Pyramids in Rome, *GM* 121 (1991) 7-17.

[90] Cf. De Vos, *L'egittomania*.

[91] Cf. M. Söldner, Ägyptische Bildmotive im augusteischen Rom. Ein Phänomen

l'Égypte et à l'âge d'or découlant de la victoire romaine d'Actium. Tout bien pensé, il nous semble que la véritable égyptomanie antique a d'abord été une mode, le reflet d'une fascination exercée par un pays millénaire, à présent réduit en province romaine, source de richesses, image de sagesse et de religiosité, et incapable désormais d'inquiéter le pouvoir romain. C'est dans cette catégorie qu'il faut ranger les symboles isiaques utilisés comme marques monétaires sur de très rares deniers de la première moitié du Ier siècle av. J.-C., plutôt que d'y voir les reflets discrets d'une thématique révolutionnaire orchestrée autour d'Isis par les classes les plus basses.[92]

Conclusion

Nous n'avons pas la prétention d'imposer notre terminologie, même si elle reflète des réflexions étalées sur plusieurs décennies, mais il nous paraît indispensable d'emprunter un même langage. En effet, par delà les mots utilisés, ce sont des réalités diverses dont il est question, et même d'interprétations sous-jacentes. Cet effort est d'autant plus nécessaire que nous nous mouvons dans un espace de confins. Les cultes isiaques ne sont pas la religion égyptienne; l'*interpretatio graeca* de divinités égyptiennes n'est pas l'*interpretatio aegyptiaca* de déités grecques; le cultuel ne se confond pas avec le culturel.

Il reste néanmoins qu'un même objet peut offrir des significations différentes en fonction du contexte géographique, topographique et chronologique. Ainsi, les oushebtis des tombes égyptiennes ne revêtent évidemment pas le même sens que ceux retrouvés, par exemple, en

---

im Spannungsfeld von Politik, Religion und Kunst, dans: H. Felber, S. Pfisterer-Haas (éds.), *Ägypter-Griechen-Römer. Begegnung der Kulturen*, Kanobos 1 (1999) 95-113; *ead.*, „... fruchtbar im Sommer der Nil strömt voll erquickender Flut ..." (Tibull 1, 7, 21 ff.). Ägyptenrezeption im augusteischen Rom, *AW* 31/4 (2000) 383-393.

[92] Pratiquement personne n'a suivi cette hypothèse d'A. Alföldi (Isiskult und Umsturzbewegung im letzten Jahrhundert der römischen Republik, *Schweizer Münzblätter* 5 [1954] 25-31). Pour cette problématique, on verra Malaise, *Inventaire* 238-240 n° 443; *id.*, *Conditions* 371; Meyboom, *Nile Mosaic* 155-158, 350 n. 43; Takács, *Isis and Sarapis* 38, 41-51; Versluys, *Aegyptiaca Romana* 351. Cependant F. Coarelli, Iside Capitolina, Clodio e i mercanti di schiavi, dans: N. Bonacasa, A. Di Vita (éds.), *Alessandria e il mondo ellenistico-romano. Studi in onore di A. Adriani*, III, Studi e Materiali, Istituto di Archeologia Università di Palerma 6 (Rome 1984) 461-475, continue à penser que les *monetales* ont pu être plus attirés par les cultes isiaques que généralement postulé. Il invoque de possibles liens avec les marchands d'esclaves de Délos, qui pourraient avoir fondé un sanctuaire à Isis sur le Capitole, à proximité de la *Moneta*.

Italie; ces derniers, en dehors de tout environnement isiaque, constituent de simples *aegyptiaca*, mais se chargent de religiosité quand ils ont été exhumés dans des temples ou des tombes. Une statue importée des rives du Nil pour orner un jardin relève de l'égyptomanie, mais si elle est intégrée à un sanctuaire isiaque, elle appartient aux *pharaonica*. Bien plus, un objet peut être amené à changer de catégorie, suite à de nouvelles trouvailles. Une lampe avec Isis découverte de façon isolée est un « témoignage de type isiaque », mais si, par la suite, elle apparaît relever d'un ensemble isiaque, elle méritera d'être versée parmi les *isiaca*. On ne dira jamais assez l'importance des contextes, mais cela ne doit pas nous dispenser de classer, au plus juste, les témoignages qui font l'objet de nos études.

THE HELLENISTIC FACE OF ISIS: COSMIC AND SAVIOUR GODDESS

Giulia Sfameni Gasparro

The Greek who, cured of blindness by the intervention of Isis, had engraved on a marble stele in Maroneia[1]—probably between the end of the 2nd and the early 1st century BC—a long text which aimed to immortalise the memory of the healing while at the same time being a celebratory discourse (ἐγκώμιον) on the "greatness of the beneficial action" performed by the goddess, connected his personal salvific experience[2] to the proclamation of the divine *timé*. The latter takes the form of a presentation of his saviour's identity to the community of his co-citizens, and starts with the pronouncement of her *genos* (daughter of Ge)[3] and her current status, expressed in terms

[1] After the edition with extensive commentary by Grandjean, *Maronée*, cf. M. Totti, *Ausgewählte Texte der Isis- und Sarapis- Religion* (Hildesheim-Zürich-New York 1985), 60-61 n° 19 and *RICIS* 114/0202.

[2] The intervention of the goddess, configured as an epiphany, is perceived by the worshipper as a real action of σωτηρία. She in fact brought about the cure of her worshipper's eyes, according to what is well known as one of Isis's most effective forms of therapeutic action. For a brief discussion of Hellenistic-Roman sources which illustrate the medical aspects of the goddess—rooted in the ancient Egyptian terrain of her identity—I would like to mention my essay Iside salutaris: aspetti medicali e oracolari del culto isiaco tra radici egiziane e metamorfosi ellenica, in: N. Blanc & A. Buisson (eds.), *Imago Antiquitatis. Religions et iconographie du monde romain. Mélanges offerts à Robert Turcan* (Paris 1999) 403-415 reprinted in *Oracoli Profeti Sibille. Rivelazione e salvezza nel mondo antico* (Roma 2002) 327-342. On the wider significance of "salvation" connected to the figure of Isis, so frequently expressed by the attributes of σώτειρα, *salutaris* and similar (cf. Bricault, *Myrionimi*), see C.J. Bleeker, Isis as Saviour Goddess, in: S.G. F. Brandon (ed.), *The Saviour God. Comparative Studies in the Concept of Salvation presented to Edwin Oliver James* (Manchester 1963) 1-16. More extensively, on the wide range of meanings of the notion of *salus* / σωτηρία in late antiquity, with particular regard to the "oriental cults", cf. U. Bianchi & M.J. Vermaseren (eds.), *La soteriologia dei culti orientali nell'Impero romano, Atti del Colloquio Internazionale su La soteriologia dei culti orientali nell'Impero Romano Roma 24- 28 Settembre 1979*, EPRO 92 (Leiden 1982). Observations on the topic can also be found in G. Sfameni Gasparro, Strategie di salvezza nel mondo ellenistico-romano. Per una tassonomia storico-religiosa, in: *Pagani e cristiani alla ricerca della salvezza (secoli I-III),* XXXIV Incontro di Studiosi dell'Antichità cristiana, Studia Ephemeridis Augustinianum 96 (Roma 2006) 21-53.

[3] Line 15 f.: "It is said that the Earth became mother of all things: to her, the first,

of matrimonial relations according to the typical presuppositions of a polytheistic system. In a direct style, which alternates in the discourse with a descriptive form in the third person, the worshipper declares: "You took Serapis as your husband and after being joined in marriage, the world shone under your faces, you Helios and Selene, having opened your eyes"[4].

After recalling the discovery of writing, together with Hermes[5], there are listed the goddess's other *euremata*: social justice[6], lan-

---

you were daughter". It is known that in the aretalogies, however, a paternal genealogical line is recorded, from Kronos, in whom the Egyptian Earth-god Geb is identified. The author of Maroneia, confirming the personal elaboration of the aretalogical scheme, making explicit to his public the "chthonian" referent of the goddess's origin, hardly evident to a Greek in the mention of Kronos, transposes it into decidedly Hellenic categories, evoking Ge in his specific nature of primordial theogonic principle.

[4] Lines 17-19: Σύνοικον δ' ἔλαβες Σέραπιν, καὶ τὸν κοινὸν ὑμῶν θεμένων γάμον, τοῖς ὑμετέροις προσώποις ὁ κόσμος ἀνέλαμψεν ἐνομματισθεὶς Ἡλίωι καὶ Σελήνηι. The final expression of the text is not entirely clear, but it seems without any doubt that there is an implicit assimilation of the divine spouses, whose faces illuminate the entire cosmos, with the two stars and the relative superhuman personalities which constitute them like two "eyes". Grandjean in fact translates: "Tu as pris Sérapis comme compagnon, et, après que vous eutes institué le mariage, le monde a resplendi sous vos visages, placé sous les regards d'Hélios et de Séléné". Similar is L. Bricault's version (*RICIS* I, 177): "Tu as pris Sérapis comme compagnon, et, après que vous vous soyez mariés, le monde a resplendi par vos visages, placé sous les regards d' Hélios et de Séléné".

[5] Lines 22-24: "She discovered with Hermes the writings, and among these, the sacred writings for the initiates, and the writings of a public nature for all". The theme intervenes in the common aretalogical scheme. Cf. Andros lines 11-12 (*RICIS* 202/1801): "Du sagace Hermès j'ai appris les signes d'écriture sécrets et je les ai polis au stylet avec lequel j'ai gravé pour mes initiés les paroles sacrées qui hérissent d'effroi "; Kyme 3b-3c (lines 5-8) (*RICIS* 302/0204): "J'ai été instruite par Hermès, et j'ai inventé l'écriture avec Hermès, la sacrée et la démotique, afin qu'on ne dût pas tout écrire avec la même écriture". It will be noted that in the aretalogy of Kyme, which also reads (22, line 24):' Εγὼ μυήσεις ἀνθρώποις ἐπέδειξα, a "mystery" connotation is not attributed to the distinction between the two forms of writing, while this occurs, with the mention of the *mystai*, in the texts of Maroneia and Andros. Without wanting to discuss the much-debated issue of when and how initiatory-esoteric structures of a type similar to those of the Greek *mysteria* were introduced into Isiac religious practice, I would merely like to refer the reader to the observations of U. Bianchi, Iside dea misterica. Quando?, in: *Perennitas. Studi in onore di Angelo Brelich* (Roma 1980) 9- 36.

[6] In continuity with the ancient prerogatives of Isis-Maat but with new meanings, peculiar to the different cultural and religious climate, the goddess right from her first appearances outside her national boundaries in the early Hellenistic age assumes the name of *Dikaiosyne* or *Dikaia* and is proposed as the guarantor of correct human relationships within society. Cf. G. Sfameni Gasparro, Iside Dakaiosyne in una serie monetale bronzea di Catania: un aspetto nuovo dell'iconografia isiaca, *SMSR* 52 (NS 10,

guages—different for Barbarians and Greeks—, the laws and the rules of filial respect for one's parents[7].

Only at this point of the encomium is there the explicit mention of Egypt, not as the goddess's place of origin but rather as her favourite place of residence, and then immediately specifies the clear Hellenic orientation of her sphere of action: "Egypt has been dear to you as a place of residence; in Greece you have honoured above all Athens"[8]. The relationship of the goddess with the earthly scenario is presented in terms of choice, the expression of her sovereign decision to establish a particular link with some regions of the human sphere bestowed by the goddess herself with cultural institutions: language, writing, the social and family structure (with marriage and correct father-son relations), the law and egalitarian justice. While Egypt has the privilege of being a favoured place of residence (πρὸς κατοίκησιν), her beneficial initiative of first introducing cereals, whose seeds were spread throughout Greece by Triptolemus[9], is placed in Athens, in an unequivocal acknowledgement of the goddess's "Demeter" quality. This is the basis of the attraction exercised on all men by Athens and Eleusis, site of those Demeter *Mysteria* whose ancient prestige was still intact in the first century BC, and was destined to

2) (1986) 189- 211 and J.G. Griffiths, *Isis as Maat, Dikaiosyne, and Iustitia*, in *Hommages à Jean Leclant*, vol. III, *Études isiaques*, Paris 1994, 255-264.

[7] "She established justice, so that each one of us, as we had from nature the same death, thus learned to live in the same way as others. She created language for men, for some the barbarian language and for others Greek so that the races may live in harmony, not only men with women, but everyone with each other. You gave the laws, originally called the *thesmoi*. Thus the cities were established solidly, since they found not force raised to law, but law without violence. You established that parents be respected by their children, considering them not only as fathers but as gods. In fact the gratitude is greater when also a goddess has prescribed as law the need of nature" (lines 24-34).

[8] Lines 35-36: σοὶ πρὸς κατοίκησιν Αἴγυπτος ἐστέρχθη· σὺ μάλιστα τῆς Ἑλλάδος ἐτίμησαν τὰς Ἀθήνας.

[9] Lines 36-38: "There (in Athens) in fact for the first time you showed the fruits; Triptolemus, after having yoked your sacred serpents, carried by the chariot distributed the seed among all the Greeks". It would be superfluous here to illustrate in detail the well-known Demeter theme of the invention of agriculture, specifically cereal-growing, and of its diffusion in Greece and in the entire *oikoumene* by means of the Athenian "cultural hero" Triptolemus. The main documentation can be found in G. Sfameni Gasparro, *Misteri e culti mistici di Demetra* (Roma 1986). For an extensive illustration of the iconographic evidence, see D. Feytmans, Une représentation inusitée du départ de Triptolème, *AC* 14 (1945) 285-318 and Ch. Dugas, La mission de Triptolème d'après l'imagerie athenienne, *MEFRA* 62 (1950) 7-31.

persist until late antiquity[10], defined "sacred ornament" (τὸ ἱερὸν κόσμον) of the city.

In this discourse, in which only the name of the goddess and her spouse evoke a cultural context which is "foreign" compared to the figure's total immersion in the Hellenic scenario, the affirmation of the worshipper appears decisive and such as to provide a key for interpreting the document and its underlying religious ideology. "You are two," he declares after mentioning the couple Isis-Serapis, identified without the need for any explanation with that of Selene-Helios[11], "but you are called many (or: with many names) by men; in fact, life has known only you gods"[12].

This declaration could be seen as expressing a "couple henotheism", insofar as it replaces the usual formula of the *eis-monos* which embodies attributes and functions of the "many", peculiar to numerous Hellenistic and late antique theologies, with the singular one of the *duo-monoi* which underlies the *polloi* of the multiform human religious language. It however motivates an extremely radical operation such as that performed by the unknown worshipper of Isis in

[10] Without being able to propose here even the slightest overview of the studies on the Mysteries of Eleusis, I will only mention the recent documentary anthology, with a well updated bibliography, edited by P. Scarpi, *Le religioni dei misteri*, I *Eleusi, Dionisismo, Orfismo* (Milano 2002).

[11] Absent from the ancient Egyptian religious horizon, where it is the divine personality of Thot who presents a clear lunar connotation, the combination of Isis with or her assimilation to Selene appears to be one of the many traits of the deep *metabasis* of her identity in contact with the Hellenic world. Known to the Greeks at least since Hecateus (*fr.* apud Diogenes Laertius, *Proem.* 10 in Th. Hopfner, *Fontes Historiae Religionis Aegyptiacae*, vol. I, [Bonnae 1922] 60; cf. Diodorus I, 11, 4), the lunar physiognomy of the goddess probably seemed to Hellenic eyes as a mirrored counterpart of the clear-cut and original solar dimension of Serapis, her companion in the couple, founded on the ancient Osirian prerogative "inherited" from the Alexandrine god. An approach to the theme can be seen in D. Delia, Isis, or the Moon, in W. Clarysse, A. Schoors & H. Willems (eds.), *Egyptian Religion The Last Thousand Years*, *Studies Dedicated to the Memory of Jan Quaegebeur*, OLA 84 (Leuven 1998) 539-550. The scholar however remains still bound to the old thesis of the late nature of the solar aspect of Serapis, now discounted by the Hellenistic documentation; cf. G. Sfameni Gasparro, Le attestazioni dei culti egiziani in Sicilia nei documenti monetali, in M. Caccamo Caltabiano (ed.), *La Sicilia tra l'Egitto e Roma: la monetazione siracusana dell'età di Gerone II*, Atti del Seminario di studi, Messina 2-4 dicembre 1993, *Atti Accademia Peloritana dei Pericolanti*, Suppl. n. 1, vol. LXIX, 1993 (Messina 1995) 86-90; Ead., Les cultes isiaques en Sicile, in *De Memphis à Rome* 40-41. See also Tran tam Tinh, *Études iconographiques* 1721-1722.

[12] Lin. 19-20: δύο μὲν οὖν ἐστε, καλεῖσθε δὲ πολλοὶ παρ' ἀνθρώποις· μόνους γὰρ ὁ βίος ὑμᾶς θεοὺς οἶδεν.

Maroneia, who "reads" in almost exclusively Hellenic terms both his own religious experience (which however consciously has a non-Greek superhuman referent), and the sphere of action of this referent. At the same time we can perceive the peculiar quality of a religious mentality that contemporary and later sources show us to be fairly widespread not only on the level of "learned" reflection by authors of various ideological inspirations, but also in terms of common religious feeling and practice.

It is in fact significant that we perceive a deep consonance between the affirmation of the "miraculously healed" worshipper of Maroneia and the inspiring principles of the complex Plutarch exegesis of the Isiac *facies*, in both mythical and ritual terms[13]. The author from Chaeronea, after having conceded, albeit in a limited and conditioned form, a correspondence between the characters of the Egyptian cycle and the natural phenomena which seems to be reflected also in some ritual customs practiced in Egypt (*De Is.* 65), stresses the universal nature of the gods of Isis's family. In fact, they must not be considered the exclusive property of Egypt, insofar as "Isis and the gods related to her belong to all men and are known to them; even though they have not long since learnt to call some of them by their Egyptian names, they have understood and honoured the power of each god from the beginning"[14].

---

[13] For the peculiar Platonic inspiration of the Plutarchan exegesis performed in the *De Iside et Osiride*, with a clear dualistic orientation, see the papers by J. Ries, Plutarque historien et théologien des doctrines dualistes, in Id. (ed.), *Gnosticisme et monde hellénistique*, Actes du Colloque de Louvain-la-Neuve (11-14 mars 1980) (Louvain-la-Neuve 1982) 146-163; S. Chiodi, Demiurgia e ierogamia nel De Iside plutarcheo, *SMSR* 52 (1986) 31-49; U. Bianchi, Plutarco e il dualismo, in: *Miscellanea Plutarchea. Atti del I Convegno di studi su Plutarco (Roma, 23 novembre 1985)*, Quaderni del Giornale Filologico Ferrarese (Ferrara 1986) 111-120; Id., Plutarch und der Dualismus, in *ANRW*, II, 36, 1 (1987) 350-365. For the image of Egyptian religion reflected in the entire production of Plutarch, we may mention the book by J. Hani, *La religion égyptienne dans la pensée de Plutarque* (Paris 1976). Examples of Platonising exegesis of the Isis myth can be found in J. Pepin, Utilisations philosophiques du mythe d'Isis et Osiris dans la tradition platonicienne, in *Sagesse et religion. Colloque de Strasbourg (octobre 1976)* (Paris 1977) 51-64.

[14] *Ibid.* 66 377 B-D: Ἴσιν δὲ καὶ τοὺς περὶ αὐτὴν θεοὺς ἔχουσι καὶ γιγνώσκουσιν ἅπαντες, ἐνίους μὲν οὐ πάλαι τοῖς παῤ Αἰγυπτίων ὀνόμασι καλεῖν μεμαθηκότες, ἑκάστου δὲ τὴν δύναμιν ἐξ ἀρχῆς ἐπιστάμενοι καὶ τιμῶντες. This proclamation of universalism is immediately founded on a declaration of principle which combines the notion of the unity of the divine with the multiplicity of individual personalities which perform different tasks in the great cosmic framework with a departmental structure, without however identifying themselves with the material elements subject to their jurisdiction. Among the many editions of Plutarch's treatise it is sufficient to mention,

This religious mentality offers one of the main, if not only, points of access to the historical evaluation of the complex phenomenon to which the text of Maroneia testifies, along with many others of a similar aretalogical nature, and more generally the entire remaining documentation. This phenomenon is commonly defined in terms of the "spread of eastern cults" in the West and is often placed in relation to the notions of "Hellenisation", identification between Greek and oriental deities or between oriental and other oriental deities, and "syncretism". Pailler in 1989[15] proposed a fitting formula, whereby we have already entered the "third age" of the study of what F. Cumont defined *Les religions orientales dans le paganisme Romain* (Paris 1906, 1929[4]). In other words—after a phase of general and at times generalising visions starting with the brilliant overview by the Belgian scholar, and a successive phase marked by the numerous and painstaking documentary studies led by M.J. Vermaseren and collected in the series of the *Études Préliminaires aux religions orientales dans l'Empire romain*—, we are now in an age of studies inspired by new methodological instruments and aimed at examining documents from different perspectives. If we accept Pailler's formula, we need to make a further hermeneutic effort in the analysis of the notions stated and eventually surpass them if this leads to a clearer assessment of the phenomenon[16]. Above all, it seems necessary to abandon an approach based on the search for "components" aimed at reconstructing the personality and cults of the various Oriental deities in general and of Isis in particular. This does not mean that it is not necessary and useful to perform a patient and careful study of the historical processes which, starting with the respective national traditions, led each of these divine figures to assume the identities which are peculiar to them in the Hellenistic and Imperial Roman period. Rather, we have to recognise that such a study often risked being reduced to breaking down aspects and functions, and becoming sterile in a debate on the quantity and respective weight of the original and acquired data, as is well-known in the case of Isis, above all in

in addition to that fundamental for the rich commentary of J.G. Griffiths, *Plutarch's De Iside et Osiride* (Cambridge 1970) cfr. 222, also the more recent work by Ch. Froidefond, *Plutarque. Oeuvres morales*, T. V, 2 *Isis et Osiris* (Paris 1988).

[15] J.-M. Pailler, Les religions orientales, troisième époque, *Pallas* 35 (1989) 95-113.

[16] Useful observations on the problem can be found in N. Belayche, L'Oronte et le Tibre: l'"Orient" des cultes "orientaux" de l'Empire Romain, in: M.A. Amir-Moezzi & J. Scheid (eds.), *L'Orient dans l'histoire religieuse de l'Europe* (Turnhout 2000) 1-35.

relation to the literary tradition of the aretalogies. Consequently, we should follow other paths, in an attempt to circumscribe the peculiar physiognomy of the mythical-religious systems of oriental origin as they were configured within the great ethnic, socio-cultural and religious amalgam of first and second Hellenism. By taking this path, without forgetting the historical question of continuity and innovation, it will in fact be possible to face it from new points of view and with new methodologies when we manage to highlight the set of values and meanings which in the period in question are aggregated around one or another divine figure of the traditional ancient pantheons. Nor should research be limited to those of oriental origin, since we must consider the effects that the "globalising" movement of cultures and religions typical of the Hellenistic-Roman age at the same time produced on the religious structures of Greece, Rome and all the other peoples of the Mediterranean basin [17].

De facto, if all of the deities involved in the process of "emigration" outside their respective ethnic-National confines have a specific mythical-ritual physiognomy, the product of centuries or even millennia of history, none of them in the historico-cultural environment of first and second Hellenism fail to be touched by more or less radical changes, which to various degrees lead to new products, to be "sold" in what North called the religious "supermarket" of the period[18].

Among these "products" there clearly stands out, in terms of breadth and depth of penetration in the fabric of Mediterranean societies, the figure of Isis, with all her divine circle and the relative mythical-ritual heritage in which she is functionally placed. It is she, perhaps more than any other, together with the Iranian Mithras, who poses scholars the question of the quality and degree of those changes which, on the basis of a solid terrain of a traditional ethnic nature[19], made her into a new reality, with clear cosmopolitan

[17] Cf. G. Sfameni Gasparro, The Globalisation and Localisation of Religion, in: L.H. Martin & P. Pachis (eds.), *Hellenisation, Empire and Globalisation: Lessons from Antiquity* (Thessaloniki 2004) 41-84 and more widely the various contributions brought together in this volume.

[18] J.A. North, The development of religious pluralism, in: J. Lieu, J. North & T. Rajak (eds.), *The Jews among Pagans and Christians in the Roman Empire* (London 1992) 174-193.

[19] A useful summary of the Egyptian documentation pertinent to the long history of the formation of the figure of Isis and to her transformations over the centuries can be found in M. Münster, *Untersuchungen zur Göttin Isis vom Alten Reich bis zum Ende des Neuen Reiches*, Münchener Ägyptologische Studien 11 (Berlin 1968).

connotations, in other words one which could be understood and accepted by individuals from the widest range of ethnic, cultural and religious backgrounds.

The case of the worshipper of Maroneia is one of the most significant examples of this situation: the cosmic dimension of Isis—insofar as she is connected by genealogy directly to the primordial deity Ge, "Mother of all beings" and is herself equipped with essential prerogatives for governing cosmic life, as Selene in a couple with Helios-Serapis, and her quality as "inventor" of the principal social institutions and human activities—, illustrated in the aretalogical literature of which he reveals himself aware, allow him to perceive the goddess who intervened for his personal *soteria* as a universal figure. He thus may present her in an almost completely Hellenistic light without fear of compromising what is at the same time her Egyptian identity, perceived as one of the many faces of her multiform yet compact and specific personality. In defining the Isis of the Maroneia aretalogy, therefore, it would be improper and misleading to stop at the exegetic level of a "Hellenisation" of her *facies*[20] or of her deep assimilation to Demeter[21] who, also since Herodotus, we know as

[20] In this regard, see, for example, the analysis and conclusions of G. Vandebeeck, *De interpretatio graeca van de Isisfiguur*, Studia Hellenistica 4 (Leuven 1946). Cf. also Merkelbach, *Isis-regina* and P. Pachis, Ισις καρποτόκος, Ι Οἰκουμένη. Προλεγόμενα στόν συγκρητισμό των ἑλληνιστικῶν χρόνων (Tessalonike 2003). An articulated and methodologically attentive overview is that of M. Malaise, *Le problème de l'hellénisation d'Isis*, in: *De Memphis à Rome* 1-19.

[21] The possibility of a process of assumption of "Demeter" traits by Isis in the Egyptian homeland itself, in particular in Alexandria, is made likely by the presence of fairly ancient and extensive traces of the cult of the Greek goddess, not only in the Ptolemaic capital but also in various centres of the *chora*. Cf. P. Bottigelli, Repertorio topografico dei templi e dei sacerdoti dell'Egitto tolemaico I, *Aegyptus* 21 (1941) 3-54; "Repertorio II", *Aegyptus* 22 (1942) 177-265; S. Scowronek & B. Tkaczow, Le culte de la deesse Déméter à Alexandrie, in: L. Kahil & Chr. Augé (eds.), *Mythologie gréco-romaine Mythologies périphériques. Études d'iconographie* (Paris 1981) 131-144 Pl. I; J. Quaegebeur, Cultes égyptiens et grecs en Égypte Hellenistique. L'exploitation des sources, in E. Van'T Dack, P. Van Dessel & W. Van Gucht (eds.), *Egypt and the Hellenistic World*, Proceedings of the International Colloquium-Leuven 24-26 May, Studia Hellenistica 27 (Louvain 1983) 303-324 (in particular 305-306); R.K. Raslan, Notes on the Cult of Demeter in Roman Egypt, in: B.G. Mandilaras (ed.), *Proceedings of the XVIII International Congress of Papyrology, Athens 25-31 May 1986*, vol. II (Athens 1988) 211-213; F. Perpillou-Thomas, *Fêtes d'Égypte ptolémaïque et romaine d'après la documentation papyrologique grecque*, Studia Hellenistica 31 (Louvain 1993) 78-81; D. J. Thompson, Demeter in Graeco-Roman Egypt, in Clarysse/Schoors/Willems (eds.), *Egyptian Religion*, 699-708. For the repercussions of this "convergence" on the iconographical level, see lastly J.J. Hermann Jr., Deme-

one of the most stable formulas of *interpretatio graeca* of the Egyptian goddess[22]. Nor does it seem more profitable to make recourse to the formula of Hellenistic "syncretism", moreover suitably placed in doubt by a wide number of critical works[23].

It may thus be useful to propose an analysis of some of the most significant documents in terms of the definition of the Isiac identity in the Hellenistic age, trying to perceive the specific perspective of each and the overall system of religious values that the respective authors intend to express. It is thus possible to see how in contexts more or less contemporary but different from a cultural point of view, there may exist and de facto do exist various aspects of that identity, together with some similar connotations which contribute to the formation of a ductile and complex personality reflected in the eyes of worshippers from different ethnic, social and religious backgrounds.

Coming perhaps only a few decades after the aretalogy of Maroneia, Isidorus's initiative to have three Hymns in honour of Isis engraved on the columns at the entrance to the sanctuary of Ther-

---

ter-Isis or the Egyptian Demeter? A Graeco-Roman Sculpture from an Egyptian Workshop in Boston, *JDAI* 114 (1999) 65-123. The popularity of the theme is confirmed by the Hellenistic-Roman terracottas of the Fayum which often display the type of Isis-Thermouthis and Isis-Demeter. Cf. F. Dunand, *Religion populaire en Égypte romaine. Les terres cuites isiaques du Musée du Caire*, EPRO 76 (Leiden 1979) 46-51 and 63-67.

[22] A recent discussion of the theme, with an extensive and up-to-date bibliography, can be found in P. Pachis, "Manifacturing Religion" in the Hellenistic Age: The Case of Isis-Demeter Cult ", in: Martin/Pachis, *Hellenisation, Empire and Globalisation* 163-207.

[23] Particular mention should be made of some contributions by F. Dunand, Le syncrétisme isiaque à la fin de l'époque hellénistique, in: *Les syncrétismes dans les religions grecque et romaine*, Actes du Colloque de Strasbourg (9-11 juin 1971) (Paris 1973) 79-93; Les syncrétismes dans la religion de l'Égypte romaine, in: F. Dunand & P. Lévêque (eds.), *Les syncrétismes dans les religions de l'antiquité*, Colloque de Besançon (22-23 octobre 1973), EPRO 46 (Leiden 1975) 152-185; Syncrétisme ou coesistence: images du religieux dans l'Égypte tardive, in: C. Bonnet & A. Motte (eds.), *Les syncrétismes religieux dans le monde méditerranéen antique*, Actes du Colloque International en l'honneur de Franz Cumont à l'occasion du cinquantième anniversaire de sa mort. Rome, Academia Belgica, 25-27 septembre 1997 (Bruxelles-Brussel-Rome 1999) 97-116. Pertinent observations on the process of selection which regulates the play of "identifications" or "correspondences" between divine characters with similar functions in the framework of the ancient polytheisms, with particular attention to the case of Isis, can be found in L. Martin, Why Cecropian Minerva? Hellenistic Religious Syncretism as System, *Numen* 30 (1983) 131-145.

mouthis at Medinet Madi (Fayum)[24], complies with a similar celebratory intent, despite having no connection with the achievement of a specific benefit, and illustrates how the divine personality is deeply rooted in her original Egyptian habitat while at the same time being clearly projected in a "cosmopolitan" direction. As can be seen from archaeological excavations, the place was the site of a religious centre dating back to the age of the Pharaohs, dedicated to the goddess Renenutet by Amenemhet III, of the 12th dynasty. To this temple was added in the Ptolemaic age, and precisely by Ptolemy IX Soter II, a place of worship in which the ancient deity is seen closely linked to Isis, or, in the perspective illustrated by the Hymns of Isidorus, "identified" with her. Two male deities are worshipped together at the same site, namely Sokonopis, the god-crocodile Sobek, protector of the nome Arsinoite, and Anchoes, commonly considered by scholars as the equivalent of Harpokrates. Isidorus is the witness of this complex religious situation, illustrated in fact in the fourth Hymn, which is explicitly presented as a composition in honour of the Pharaoh Amenemhet III, who lived at the end of the 2nd millennium BC[25].

For the correct religious-historical evaluation of the author's project and the very quality of the Isiac religiosity to which he intends to give voice, a brief examination of this text is useful, which is apparently foreign to the religiosity and divine figure which is its barycentre, but de facto an essential component of the entire picture built up by our character. He opens his discourse with a rhetorical question, which at the same time stresses the complex *facies* of the goddess to whom the temple is dedicated, resulting from the inextricable intertwining of the Egyptian and Hellenic tradition whose outcome moreover is precisely the specific Isiac identity: "Who built this holy temple to greatest Hermouthis? / What god remembered the All-Holy One of

[24] Published by A. Vogliano, *Primo rapporto degli scavi condotti dalla Missione archeologica d'Egitto della R. Università di Milano nella zona di Medinet Madi* (Milano 1936) 27-51 and Tab. 14-17 (*SEG* 8, 1938, 548-551). See also, after N. Turchi, I quattro Inni di Isidorus, *SMSR* 22 (1949-1950) 139-148, E. Bernand, *Inscriptions métriques de l'Égypte gréco-romaine. Recherches sur la poésie épigrammatique des Grecs en Égypte* (Paris 1969) 631-652, n° 175. The Hymns of Isidorus are also published by Totti, *Ausgewählte Texte*, 76-82, n° 21-24. A comprehensive Egyptological commentary can be found in the edition of V.F. Vanderlip, *The Four Greek Hymns of Isidorus and the Cult of Isis*, American Studies in Papyrology XII (Toronto 1972), from which I will quote the text.

[25] Vanderlip, *The Four Greek Hymns*, 63-74. See also the Italian translation by E. Bresciani, *Letteratura e poesia dell'antico Egitto* (Torino 1969, 1990[2]), 1005-1006.

the Immortals?/ He marked out the sacred shrine as a high Olympos./ For Deo Highest, Isis Thesmophorus, for Anchoes the Son, and the Agathosdaimon, Sokonopis, / Immortals (all), he created a most fitting (or most just) haven"[26]. There follows the publication of the personality and deeds of the old sovereign, founder of the goddess's sacred residence, which is presented as being founded on the authoritative testimony of "those who have read the Sacred Scriptures", in other words of the priests, authorised depositories of Egyptian ancestral wisdom. He was Porramanres, a Greek version of the name of Amenemhet III, who was presented as a sort of Egyptian "divine man": of divine descent on both his paternal and maternal side[27], he was adorned with the highest prerogatives: "rich, righteous, and omnipotent; / he had fame, yes, and virtue that rivalled the gods", to the point that he dominated natural elements and all the animals[28] and performed prodigious actions[29]. The apologetic and propagandistic intention of the author is completely explicit in the conclusion of the text: "Reliably learning these facts from men who study history / I myself have set them all up on inscribed pillars /

[26] Τίς τόδε ἁγνὸν ἔδειμ᾽ ἱερὸν Ερμοῦθι μεγίστηι; / ποῖς θεὸς ἐμνήσθη πανιεροῦ μακάρων; /᾽Ως αἰπὺν καὶ ἄδυτον ἐσημηώσατ᾽῞Ολυμπον / Δηοῖ ὑψίστηι῞Ισιδι θεσμοφόρωι / καὶ᾽Αγχόηι υἱῶι καὶ δαίμονι ἀγαθῶι Σοκονῶπ(ι / ἀθανάτοις ὅρμον εὗρε δικαιοτάτον . Hymn IV, lines 1-6.

[27] Hymn IV, lines 21-26: "(It is so) for he was not a mortal man, nor was he son of a mortal man / but as offspring of a god, great and eternal, / (even) of Souchos, all powerful, very great, omnipotent, / and the Agathosdaimon, he the son appeared on earth as a King. The maternal grandfather of this god is the Distributor of Life, / Ammon, who is Zeus of Hellas and Asia". We cannot help but notice that the traditional correspondence between Ammon and Zeus is underlined, confirming the "harmonising" desire of Isidorus in his movement between the two horizons, Egyptian and Greek, while retaining firm the "localisation" of the former and its specificity with respect to the latter.

[28] Hymn IV, lines 11-20: "For to him the earth and sea were obedient, / (and) the streams of all the beautiful-flowing rivers, / (and) the breath of the winds and the sun which shows sweet light, / (and) on his rising (is) visible to all. The races of winged creatures with one accord would listen to him / and he instructed all who heard his voice. / The fact is clear that the birds obeyed him / as those who have read the Sacred Scriptures / speak of this king once entrusting a written message to a crow/ and she flew off with the letter, bearing his utterance (?)". *Ibi* lines 27-28: "Fot this reason all things heard his voice, all things / that move on earth and the races of winged heavenly creatures".

[29] Hymn IV, lines 35-36: "I have heard from others a miracle that is a riddle (θαῦμα δὲ καὶ παράδοξον): / how he 'navigated on the desert by wheels and sail'".

and translated (into Greek) for Greeks the power of a Prince who was a god, / power such as no other mortal has posseded"[30].

Isidorus thus sanctions, with the "aretalogy" of the ancient founder of the temple, his project of manifestation *ad extra*, to those *Hellenes* who evidently frequented the sacred residence, of the *dynamis* of the divine head of the cult and of the sovereign who consecrated to her a holy place worthy of her greatness. It is clearly no coincidence that he remained silent on a more recent, contemporary Ptolemaic sovereign who nevertheless built the temple on whose columns his hymns were sculpted. It is legitimate to maintain that he did so with the deliberate intention of stressing the fundamentally Egyptian identity of the local religious horizon, which he however wants to be open in a cosmopolitan perspective to the Greeks, or in other words to all non-Egyptian peoples who spoke Greek, according to the peculiar canons of *hellenismós* as it was perceived in the first century BC.

In the continuity of a millenary tradition, which the same Isidorus underlines both on the level of the literary transmission of the vicissitudes of the pharaoh, which he heard from local priests, and of ritual practice, the first three Hymns, of which Isis is the recipient, are grafted together an original religious reality. We in fact perceive here a dynamic interlacement between the ancient local *facies* of the goddess and a new dimension, both in the sense of an extension of Isis's powers on a cosmic and human socio-cultural level, and in that of its "internationalisation", in which the Hellenic part, while much wider than in the aretalogy of Maroneia, is not however exclusive.

The first Hymn opens with a quadruple invocation aimed at fusing in a single divine personality, immediately defined as "wealth-giver, Queen of the gods (πλουτοδότι βασίλεια θεῶν)", four figures in themselves distinct yet nevertheless presented as four dimensions of a single identity. The first of these is the goddess to whom the temple is dedicated, "Hermouthis, Lady, Omnipotent (Ἑρμοῦθι ἄνασσα παντοκράτειρα)", thus *Tyche Agathé*, "greatly renowned Isis (μεγαλώνυμε)" and "Deo, highest Discoverer of all life (ὑψίστη)". The second Hymn places at the forefront Good Fortune (χαῖρε, Τύχη Ἀγαθή), immediately followed by "greatly renowned Isis, mightiest (μεγαλώνυμε Ἶσι μεγίστη)", and in third place Hermouthis. The

[30] Hymn IV, lines 38-40: "…ἡρμήνευσ' Ἕλλησι θεοῦ δύναμίν τε ἄνακτος, ὡς βροτὸς οὐδ' ἕτερος ἔσχεν ἴσην δύναμιν" .

order is once more changed in the opening of the third Hymn, with the invocation: "O Ruler of the Highest Gods, Hermouthis, Lady, Isis, pure, most sacred, mighty, of might Name, Deo" (῾Υψίστων μεδέουσα θεῶν, Ἑρμοῦθι ἄνασσα, Ἶσι ἁγνή, ἁγία, μεγάλη, μεγαλώνυμε Δηοῖ). The mention of *Agathé Tyche* will however intervene later (line 19), confirming the four-faced scheme that Isidorus wished to impress on Isiac physiognomy.

The first and pre-eminent faculty of this goddess whose omnipotence stems from her being the barycentre of a divine framework, highly beneficial at the chthonian level, is that of being "highest Discoverer of all life" (ζωῆς εὑρέτρια πάσης).

There is thus placed in the forefront the theme of "inventions" on a human socio-cultural level that already emerged in the aretalogy of Maroneia and which, as is well known, represents the *focus* of all the "Praises of Isis" known to us. We need not demonstrate just how far this theme is rooted in the Greek tradition, interested since the 5th century BC, as can be see from the densely structured "proclamation" of Aeschylus's Prometheus[31], in the theme of the *inventio* of the techniques and arts which make human life possible and, with the Sophists, engaged in drawing up a "cultural history" of humanity[32]. A detailed analysis of the sources through which

[31] Aeschylus, *Prometheus Bound*, 441-505, in which the primitive history of mankind is traced and the gifts of Prometheus are listed, on the basis of the presupposition of an original wild condition of mankind, overcome through the acquisition of the civilising techniques bestowed by a deity. This theme is also seen in the pseudo-Homeric Hymn *To Hephaestus* (5th century BC?): "Harmonious Muse, sing the illustrious intelligence of Hephaestus who with Athena of the blue eyes, taught (ἐδίδαξεν) the noble works to the men of the earth, while before they lived in mountain caves like savage beasts. Now, on the contrary, instructed in their work thanks to Hephaestus, the illustrious craftsman, they lead a peaceful life all the year long, in the houses they themselves have built" (ed. J. Humbert, *Homère. Hymnes*, Texte établi et traduit (Paris 1967[5]) 213-216, 213 f. Introduction; 215 f. text). Cf. R. Cantarella, L'incivilimento umano dal 'Prometeo' all' 'Antigone' (Con un'appendice sulla datazione del *De antiqua medicina*), in Id., *Scritti minori sul teatro greco* (Brescia 1970) 267-293; D.J. Conacher, Prometheus as Founder of the Arts, *GRBS* 18 (1977) 189-206.

[32] Among the extensive literature on the topic, cf. A. Kleingünther, *ΠΡΩΤΟΣ ΕΥΡΕΤΗΣ. Untersuchungen zur Geschichte einer Fragestellung*, Philologus Suppl. XXVI, 1 (Leipzig 1934); W.K.C. Guthrie, *In The Beginning: some Greek Views on the Origins of Life and the Early Status of Men* (Methuen 1957); F. Heinimann, Eine vorplatonische Theorie der τέχνη, *MH* 18 (1961) 106-130; H. Herter, Die Kulturhistorische Theorie der Hippokratischen Schrift von der Alten Medizin, *Maia* 15 (1963) 464-483; J. De Romilly, Thucydide et l'idée de progrès, *ASNP* S. II, 35 (1966) 143-191; Th. Cole, *Democritus and the Sources of Greek Anthropology* (Ann Arbor 1967); I. Lana, *Studi sul pensiero politico classico*

it is possible to follow the history of this theme was masterfully performed by A.-J. Festugière[33]. More recently, A. Henrichs has argued that Prodicus may be considered "the spiritual father of Isiac aretalogies", with his theory of gods as "inventors" of the fundamental human cultural acquisitions, but de facto ancient men deified precisely because due to their qualities as beneficent *euretai*[34]. In this way the ancient sophist has provided the basis for that theory of "euhemerism" which made Euhemerus of Messene (or Messina) famous[35] and which, also taken on by Hecataeus of Abdera, with the proposal of a radical "humanisation" of the gods, offered a solid foundation for the process of "deification" of men who were "benefactors and saviours" of humanity on account of their power and exceptional enterprises, such as the Hellenistic sovereigns first, and later the Emperors of Rome. It will also be noted that the figure of Isis in the aretalogies, despite being inserted in her own way in this complex ideological movement whereby she assumes clear traits of a "cultural heroine", maintains her divine identity intact, unlike—for example—the image of her and her spouse-brother Osiris proposed in Diodorus's exegesis, strongly branded as "euhemerist"[36].

In the texts of Isidorus, and also in aretalogical literature as a whole, this dimension of the goddess as "inventor" and beneficent bestower on humanity of the entire range of cultural tools, is moreover inextricably intertwined with the cosmic prerogatives of the goddess, since cosmic destiny and human destiny are seen to be intercon-

(Napoli 1973) 157-194 (The doctrines of Protagoras and Democritus regarding the origin of the state); W.K.C. Guthrie, *The Sophists* (Cambridge 1971); E.R. Dodds, *The Ancient Concept of Progress and other Essays on Greek Literature and Belief*, (Oxford 1974^2); L. Lacroix, Formes de la vie primitive et de la vie civilisée dans les traditions légendaires de la Grèce, in: L. Hadermann-Miscguich, G. Raepsaet & G. Cambier (eds.), *Rayonnement grec. Hommages à Charles Delvoye* (Bruxelles 1982) 59-112.

[33] A.-J. Festugière, A propos des arétalogies d'Isis, *HThR* 42 (1949) 209-234 reprinted in Id., *Études de religion grecque et hellénistique* (Paris 1972) 138-163.

[34] A. Henrichs, The Sophists and Hellenistic Religion: Prodicus as the Spiritual Father of the Isis Aretalogies, in: J. Harmatta (ed.), *Proceedings of the VIIth Congress of the International Federation of the Societies of Classical Studies* (Budapest 1984) I, 339-353.

[35] Cf. G. Vallauri, *Evemero di Messene. Testimonianze e frammenti*, Università di Torino, Pubblicazioni della Facoltà di Lettere e Filosofia VIII, 3 (Torino 1956).

[36] On the controversial problem of the "sources" of the Sicilian historian, see W. Spoerri, *Späthellenistische Berichte über Welt, Kultur und Götter. Untersuchungen zu Diodor von Sizilien*, Schweizerische Beiträge zur Altertumswissenschaft, Heft 9 (Basel 1959) and Id., Zu Diodor von Sizilien 1, 7/8, *MH* 18 (1961) 63-82 and A. Burton's critical review in *Diodorus Siculus. Book I. A Commentary*, EPRO 29 (Leiden 1972) 44-51.

nected, without any interruption. Turning to the goddess in the first Hymn, which is the one most closely linked to the aretalogical pattern, Isidorus in fact declares: "Manifold- miracles were Your care that You might bring / livelihood to mankind and morality to all: / (and) You taught customs that justice might in some measure prevail; / You gave skills that men's life might be confortable, / and You discovered the blossoms that produce edible vegetation./ Because of You heaven and the whole earth have their being ;/ And the gusts of the winds and the sun with its sweet light. / By Your power the channels of Nile are filled, every one, / At the harvest season and its most turbulent water is poured / on the whole land that produce may be unfailing"[37] .

In this scenario of a cosmic, universal dimension, which moreover also display an Egypt-centric focus, the human vision of a divine cult at the same time multiple in its forms and unique in substance is immediately engaged. The wide perspective of this cult also combines the cosmopolitan element and Egyptian centrality of a single divine personality under a variety of names, whose specific ethnic identity is not dispersed in the difference of peoples and of religious practice: "All mortals who live on the boundless earth, / Thracians, Greeks and Barbarians, / Express Your fair Name, a Name greatly honoured amond all, (but) / Each (speaks) in his own language, in his own land./ The Syrians call You: Astarte, Artemis, Nanaia, / The Lycian tribes call You: Leto, the Lady, / The Thracians also name You as Mother of the gods, / And the Greeks (call You) Hera of the Great Throne, Aphrodite, / Hestia the goodly, Rheia and Demeter. / But the Egyptians call You 'Thiouis' (because they know) that You, being One, are all / Other goddesses invoked by the races of men"[38].

It is not necessary here to discuss the various divine identities which already in previous documents, such as for example in the inscriptions of Delos[39], are associated with Isis in the practice of the cult, in a process which should be distinguished from that reported since Herodotus of "equivalences" between the figures of the Greek

[37] Hymn I, lines 3-13.

[38] Hymn I, lines 14-24.

[39] On the wealth of epigraphic material from Delos, after the "classic" work of P. Rousssel, *Les cultes égyptiens a Délos du IIIe au Ier siècle av.J.C.* (Paris-Nancy 1915-1916), we can now refer to *RICIS* 202/0101-0438.

and Egyptian pantheon in general and of Isis in particular, in her pre-eminent association with Demeter. This process, as is known, is developed *ad libitum* in the "Isis Litany" of Oxyrhynchus, which inserts the common aretalogical dimension in a list of the innumerable places of worship of the goddess and of her relative local "epiphanies", tracing an *oikoumene* entirely marked by the presence of Isis[40]. What I wish to underline is the significance attributed by Isidorus to the multiplicity of figures of great goddesses worshipped by the peoples listed, and the Greeks in particular, insofar as they are manifestations of the divine power of Isis, whom the Egyptians in fact recognise as "unique" by giving her the name of Θιοῦς. We see here the same notion affirmed by the worshipper of Maroneia and elaborated with great "theological" awareness by Plutarch, which would become the dominant characteristic of the Isis of the Apuleian *Metamorphoses*[41], namely that of a divine personality who not only or in particular appears able to "agglutinate" around her a multiplicity of various figures with partially similar characteristics, but who expresses a single identity and cosmic power, underlying the various methods of ritual approach typical of the various human cultures.

The religious-historical importance of this notion consists in its being not the exclusive patrimony of the learned and literati but a vital element of religious practice[42], where texts such as those of Maroneia and Medinet Madi are clearly "manifestos", aimed at a

[40] B.P. Grenfell & A.S. Hunt, (eds.), *The Oxyrhynchus Papyri. Part XI*, (London 1915) 190-220 n° 1380; G. Lafaye, Litanie grecque d'Isis, *RPhLH* 40 (1916) 55-108; Totti, *Ausgewählte Texte*, 62-75 n° 20. Bricault, *Myrionymi* gives an idea of the extent of such "identifications" and of the breadth of the appellatives given to the goddess. On the meaning of the Isiac 'épiclèse' cf. L. Bricault, *Isis myrionyma*, in *Hommages à Jean Leclant*, vol. III, *Études isiaques* (Le Caire 1994) 67-86.

[41] For a detailed comment on the text, which has been the subject of numerous exegetic interventions which this is not the place to list, a fundamental work is still Griffiths, *Apuleius*.

[42] For the reflection on an iconographic level of an equilibrium between constant elements and thematic or local variations, which allows us to perceive the fundamental unity of the Isiac identity despite the multiplicity of her representations, see the observations of J. Leclant, Isis, déesse universelle et divinité locale, dans le monde gréco-romain, in: *Iconographie classique et identités régionales*, *Paris 26 et 27 mai 1983*, *BCH* Suppl. XIV (1986) 341-352. After an analysis of the various types, the scholar in fact concludes that "en définitive, l'image d'Isis a pu être influencé par des conceptions théologiques, mais il est difficile de déceler dans ses représentations l'impact d'assimilations avec des divinités locales. Le type iconographique est resté dans l'ensemble très constant, affirmant la vocation d'Isis en tant que déesse universelle".

vast public which, in frequenting the holy place, receives a message and a teaching.

In the forms of the apostrophe directed to the goddess, Isidorus once more takes up the thread of the celebrative discourse which draws the traits of the Isiac identity: "Mighty One, I shall no cease to sing of Your great Power, / Deathless saviour, many-named, mightiest Isis, / Saving from war, cities and all their citiziens: / Men, their wives, possessions, and children. / As many as are bound fast in prison, in the power of death, / as many as are in pain through long, anguished, sleepless nights, / All who are wanders in a foreign land, / And as many as sail on the Great sea in winter / When men may be destroyed and their ships wrecked and sunk.../ All (these) are saved if they pray that You be present to help./ Hear my prayers, O One Whose Name has great Power; / Prove Yourself merciful to me and free me from all distress"[43].

Sculpted on the walls of the small temple amidst the sands of the Fayum, in the millenary rituality which repeats year after year its festive rhythms centred on the local triad connected to agrarian fertility, composed of Hermouthis, Sokonopis and Anchoes, resounds a message of universally human scope which vividly evokes the essential traits of the condition of Hellenistic man: the *soteira athanate* is the protector of the inhabitants of the city in daily life, defended against the threat par excellence represented by war, and of those who have moved away from it, over land and sea, at constant risk. At the same time it frees from the anguish of diseases and from the *moirai thanathou*, from the dark and unbreakable bonds of a destiny that leads to death[44].

---

[43] Hymn I, lines 25-36.

[44] For the liberation from the bonds of illness, presaging death, expressing the divine capacity to save man and extend his time of life, beyond the limits imposed by his destiny, cf. Hymn II, 7-8: "All who are bound in mortal illnesses in the grip of death, / if they (but) pray to you, quickly attain your (renewal of) life (καὶ ὅσοι ἐν νούσοις θανατώδεσι μοίρῃ ἔχονται / σοὶ εὐξάμενοι ταχέως σῆς ζωῆς ἔτυχον)". The exaltation of the goddess's ability to free man from the dark and constraining force of the *heimarmene* is found not only in the aretalogies of Andros and Kyme (see below), but in numerous Hellenistic-Roman sources. For a discussion of this theme, which is dialectically bound to the dimension of Isis as *Agathé Tyche*, an essay of mine provides documentation which it is not possible to discuss here: Iside Fortuna: Fatalismo e divinità sovrane del destino nel mondo ellenistico-romano, in: *Le Fortune dell'età arcaica nel Lazio ed in Italia e la loro posterità*, Atti del 3° Convegno di Studi archeologici sull'antica Preneste, Palestrina 15/16 ottobre 1994 (Palestrina 1998) 301-323, reprinted in *Oracoli* 303-328.

In this latter expression of the divine *dynamis* we can see the reason for the identity of Isis as *Agathé Tyche* which is one of the most ancient connotations of her figure as it emerges on the scenario of early Hellenism, and the most widespread, concretised in the iconographic scheme of the goddess with rudder and cornucopia, sometimes rising over the globe as in the beautiful image from Pompeii of the house of M. Lucretius[45] which shows the cosmic dimension of that power. The Hymn of Isidorus with this cosmic dimension, illustrated above all through the Isiac *euremata*, shows the most painfully human fact of life—sufferance, disease and death perceived as the effect on an individual level of a compelling universal force against which only the power of an "immortal saviour" can be victorious. We can see the deep consonance between the religious vision expressed by the worshipper who also bears the sign of his Isiac devotion in his name, probably an Egyptian nourished with Hellenic literary culture, and thus fully a man of his time, and that reflected in another aretalogical document datable to the Augustan Age and thus fairly close from a chronological point of view, namely the Hymn of Andros. Here is the same goddess who, in the typical *Ich stil* of the aretalogical genre, proclaims: "Against his will, I release the destiny of the bonds" (Δεσμῶν δ᾽ ἀέκουσαν ἀνάγκαν ἀνλύω, line 144 f.), "I am obeyed by what threaded the squill, which Atropos spins round without stopping in his hands, with impetuous rotating movements"[46]. The theme returns, as is known, in the aretalogy of Kyme, dated to the 1st-2nd century AD, where the divine affirmations which sanction the long list of the Isiac *euremata*, with the seal of a universal cosmic power, are certainly not a later addition: "I conquer the *Heimarmene*. The *Heimarmene* obeys me (᾽Εγὼ τὸ ἱμαρμένον νικῶ.᾽ Εμοῦ τὸ ἱμαρμένον ἀκούει, lines 55 f.)"[47].

---

[45] V. Tran tam Tinh, *Pompéi* n° 59, Pl. XVII. In the extensive illustration of Isiac iconography offered by the author (see "Isis" in *LIMC* V, 1, Zurich-München 1990, coll. 761-796; vol. V, 2, Zurich-München 1990, 501-526), there is found a large part of the typology in question.

[46] *RICIS* 202/1801, Col. IV, lines 144-145: Δεσμῶν δ ἀέκουσαν (ἀν)άγκαν ἀνλύω; lin. 171-173: Εμοὶ δ᾽ ὑπέεικεν ἅ μοῖρας [ἔκλωθ᾽ ἠλακ]άτας, τὰν Ἄτρο[π]ο[ς ἀὲ]ν ἑλίσσει [χείρεσιν ἐνδί]νοισα περιρ(ρ)οί[βδητον] ἐ[λιγμ]οῖς.

[47] *RICIS* 302/0204, 55 lines 50-51. Cf. J. Bergman, "I overcome Fate, Fate Harkens to me", in: H. Ringgren (ed.), *Fatalistic Beliefs in Religion, Folklore, and Literature* (Stockholm 1967) 35-50. The hypothesis of a late addition to the original aretalogical text was formulated by Festugière, *A propos des arétalogies d'Isis* 162. As has been

The problem of the origin and historical value of that group of documents that is usually known as "Aretalogies" or "Praises of Isis" is commonly seen as one of the central issues of Isiac studies[48]. It has been dealt with and variously resolved from the dual point of view of the relation between the various documents and of the proportion between Egyptian aspects of the Isiac identity represented and its "Hellenisation"[49]. The first aspect of the question basically finds scholars in agreement, postulating a single model whose most faithful witnesses are to be found in the texts of Kyme[50],

noted, the power of Isis over destiny, shared by Serapis, is rooted in the ancient Egyptian notion of the capacity of the gods to intervene effectively also in this sphere. Cf. S. Morenz & D. Müller, *Untersuchungen zur Rolle des Schicksals in der Agyptische Religion* (Berlin 1960), with the observations of M. Guilmot in *CE* 37 (1962) 307-310.

[48] The testimony of Diodorus (*Bibl.* I, 27,4 with the commentary by Burton, *Diodorus Siculus* 114-116) gives us the most certain *terminus ante quem* for the existence of those celebratory compositions which by now, despite some reservations (cf. V. Longo, *Aretalogie nel mondo greco* I, *Epigrafi e papiri*, Genova 1969), are by general agreement named "aretalogies", in relation to the activity of those figures who some sources, above all epigraphical, define in fact *aretalogoi*. Cf. S. Reinach, Les arétalogues dans l'antiquité, *BCH* 9 (1885) 257-265. The epigraphical documents are often of uncertain date, but can nevertheless be placed between the second and first century BC and the third and fourth century AD. The breadth of this timespan, moreover, is a clear sign of the persistence and diffusion of a literary type expressing an articulated propaganda message, with numerous variants, yet sufficiently compact, whose origin is placed with all likelihood in the early Hellenistic age.

[49] Among the many leading scholars who have taken part in this debate, we need only mention here R. Harder, *Karpokrates von Chalkis und die memphitische Isispropaganda*, Abh. Berl. 14, 1943 (1944); J. Bergman, *Ich bin Isis. Studien zum Memphitischen Hintergrund der griechischen Isisaretatogien* (Uppsala 1968), aimed at affirming, with various arguments, the basically Egyptian origin of the contents as well as of the literary form of the Isiac aretalogies; Festugière, *A propos des arétalogies d'Isis* and A.D. Nock, Graeco-Egyptian religious Propaganda (review of Harder, *Karpokrates von Chalkis*, *Gnomon* 21 (1949) 221-228, reprinted in Id., *Essays on Religion and the Ancient World* (Selected and edited, with an Introduction, Bibliography of Nock's writings, and Indexes, by Z. Stewart, Oxford 1972) II, 703-711 n° 43, supporting the substantial "Greekness" of the notions expressed there and thus the Isiac image expressed by the documents in question. D. Müller (*Agypten und griechischen Isis-Aretalogien,* Berlin 1961), on the basis of his Egyptological expertise, underlines the composition of ancient Egyptian and Hellenic traits in the image of the goddess depicted in the aretalogical genre. See his review of the Bergmans "I am Isis" in *OLZ* 67 (1972) 117-130. Relevant observations on the topic can be found in J.Z. Smith, Native Cults in the Hellenistic Period, *HR* 11 (1971) 236-249. The scholar goes to the heart of the problem when he states that "the study of Hellenistic religions is, properly conceived, a study of the dynamics of religious persistence and change".

[50] Published by A. Salac, Inscriptions de Kyme d'Eolide, de Phocée de Tralles et de quelques autres villes d'Asie Minéure, *BCH* 51 (1927) 375-383, it was subject of an

Ios[51] and Thessalonike[52], in the aretalogy of Andros[53], albeit with some variants, and in Diodorus, who offers a brief but essential version, important above all because it is the most surely datable, with a *terminus ante quem* between 60 and 30 BC. The rest of the similar compositions reflect more or less deep degrees of elaboration, in relation to the contexts and interests of the respective authors[54].

Equal consensus exists in recognising the religious environment of Memphis as historical *locus* of the decisive ideological project aimed at providing Isis with solid credentials for presenting herself on the contemporary cosmopolitan scenario[55]. Various clues contribute to this view, including the explicit declaration made by the dedicator of the stele of Kyme, that he had copied the inscription placed there "from the stele which is placed in Memphis at the Hephaisteion"[56].

---

extensive commentary by P. Roussel, Un nouvel Hymne à Isis, *REG* 42 (1929) 137-168, before entering into the general debate on the origin and value of the aretalogical "genre". The text is also reproduced in Totti, *Ausgewählte Texte* 1-4 n° 1.

[51] *IG* XII, 5, 14; *RICIS* 202/1101.

[52] *IG* X 2, 254; *RICIS* 113/0545.

[53] Peek, *Isishymnus*; Totti, *Ausgewählte Texte* 5-10 n° 2.

[54] A complete list of the texts can be found in Grandjean, *Maronée* 8-11, with a short summary of the scholarly debate (1-15). There can now be added a fragmentary text from Telmessos, which seemingly can be placed in this typology (*RICIS* 306/0201). A particular position is occupied by the aretalogy of Serapis from Serapeum A of Delos (*RICIS* 202/0101) which, while with extremely special connotations, confirms the presence of the genre in the late third century BC. Cf. Roussel *CE* 71-83 n° 1; H. Engelmann, *The Delian Aretalogy of Sarapis*, EPRO 44 (Leiden 1975).

[55] On the evident propagandistic intent of the aretalogical genre, see also B. Rossignoli, Le aretalogie: i manifesti propagandistici della religione isiaca, *Patavium* 9 (1997) 65-92 and P. Pachis, *The Hellenistic Era as an Age of propaganda: the Case of Isis' Cult*, in L. H. Martin & P. Pachis (eds.), *Theoretical Frameworks for the Study of Graeco-Roman Religions* (Thessaloniki 2003) 97-125.

[56] *RICIS* 303/0204, 1-2, lines 1-4: "Demetrius, son of Artemidorus, also called Trasea, of Magnesia on the Meander (addresses) a prayer to Isis. This (text) has been copied from a stele in Memphis which is found near the Temple of Hephaestus". Diodorus, for his part, while declaring he has copied the text of the aretalogy of Isis (I, 27, 4), together with that of Osiris, from two stele with hieroglyphic inscriptions placed on the respective tombs of the figures in Nysa in Arabia (I, 27, 3), in another passage affirms that the goddess is buried in Memphis, "where still today her temple is indicated, which stands in the sacred area dedicated to Hephaestus" (I, 22, 2), while recording a further tradition whereby she is buried together with her spouse in Philae (I, 22, 3). Cf. M. Gustafson, The Isis Hymn of Diodorus of Sicily (1.27.3), in: M. Kiley (ed.), *Prayer from Alexander to Constantine. A critical Anthology*, St. John's University (London-New York 1997) 155-158.

De facto, rather than Alexandria, in which the Hellenic dimension of the cultural and religious *facies* was clearly more marked, if not preponderant with respect to the traditional Egyptian substratum[57], precisely the ancient Pharaonic capital in the Ptolemaic age seems the environment most in keeping with an operation of deep convergence or of symbiosis between Egyptian and Greek elements[58]. Since the 5th-6th century BC, it had de facto experienced a significant settling of Hellenic peoples, from Asia Minor, and in particular from Caria, who had managed to find a singular equilibrium between the acculturation and transmission of important elements of their own cultural and religious heritage to the local environment[59]. Without being able to discuss in detail the complex problem of the relations between the Egyptian *ethnos*, in all the range of its expressions of identity, and the new Greek-Macedonian socio-cultural context implanted since the conquest of Alexander and increasingly rooted in the local society in the course of the Ptolemaic period, it is sufficient to note that, beyond positions aimed at divaricating the two sides or superimposing them too radically[60], we should rather adopt a posi-

---

[57] On the historico-cultural, not to mention socio-economic and political situation in Alexandria, a fundamental work remains Fraser, *Ptolemaic Alexandria*. A recent history, at the same time socio-political, cultural and religious of Ptolemaic Egypt, with extensive documentation and an updated discussion of the main historical problems, is G. Hölb's *A History of Ptolemaic Empire* (London-New York 2001).

[58] Cf. D.J. Crawford, J Quaegebeur & W. Clarysse (eds.), *Studies on Ptolemaic Memphis*, Studia Hellenistica 24 (Lovain 1980); D.J. Thompson, *Memphis under the Ptolemies*, (Princeton 1988). It is superfluous to add how precisely the convergence of Egyptian and Hellenic cultural and religious traditions in a Memphis environment is presented as one of the main parameters of reference in the complex problem of the "creation" of the "new" Hellenistic god Sarapis, deeply rooted moreover in the ancient cult of the Osiris-Apis of Memphis. On the issue, lastly, cf. Ph. Borgeaud & Y. Volokhine, La formation de la légende de Sarapis: une approche transculturelle, *ARG* 2 (2000) 37-76 and G. Sfameni Gasparro, Nuovi dèi per uomini nuovi: Serapide e il sogno di Tolemeo, in: N. Bonacasa, A.M. Donadoni Roveri, S. Aiosa & P. Minà (eds.), *Faraoni come dei, Tolemei come Faraoni*, Atti del V Congresso Internazionale Italo-Egiziano Torino, Archivio di Stato, 8-12 dicembre 2001 (Torino-Palermo 2003) 133-147.

[59] A. Swiderek, Hellenion de Memphis. La rencontre de deux mondes, *Eos* 51 (1961) 55-63; Id., Sarapis et les Hellénomemphites, in: J. Bingen, G. Cambier & G. Nachtergael (eds.), *Le monde grec. Pensée littérature histoire documents. Hommages à Claire Préaux* (Bruxelles 1975) 670-675; H. Maehler, Poésie alexandrine et art hellénistique à Memphis, *CE* 6 (1988) 113-136.

[60] C. Préaux, Les continuités dans l'Égypte gréco-romaine, in: *Actes du X^e^ Congrès International des Papyrologues Varsovie-Cracovie 3-9 septembre 1961* (Wroclaw-Varsovie-Cracovie 1964) 231-248; J. Yoyotte, Bakhthis: religion égyptienne et culture grecque

tion which recognises the varied equilibrium of the two components of the historico-cultural horizon of Hellenistic Egypt, with different proportions according to the period and environments[61]. Among these, however, the environment of Memphis appears to be that in which the meeting between the "two worlds" seems to have been not only the most ancient, but also the most open to negotiation and integration, rather than to the distinction, or worse, opposition, between them[62].

Such are the well known terms of the issue, whose *focus* moreover remains that of the religious-historical meaning of the phenomenon underlying the literary event of the formulation of a sort of manifesto, with undoubtedly propagandistic intentions, aimed at presenting the nature and prerogatives of Isis. The formulation of Isis's identity in an aretalogical text—which, like the majority of scholars, I maintain was written in Greek in an environment in which Egyptian traditional heritage[63] and Hellenic cultural values had achieved a point

---

à Edfou", in: *Religions en Égypte hellénistique et romaine*, Colloque de Strasbourg 16-18 mai 1967 (Paris 1969) 127-141; W. Peremans, Égyptiens et étrangers dans l'administration civile et financière de l'Égypte ptolémaique, *AncSoc* 2 (1971) 33-45; Id., Ptolémée IV et les Égyptiens, in Bingen/Cambier/Nachtergael, *Le monde grec* 393-402; Id., Étrangers et Égyptiens en Égypte sous le règne de Ptolémée Ier, *AncSoc* 11/12 (1980/81) 213-226; Id., Le bilinguisme dans les relations gréco-égyptiennes sous les Lagides, in: *Egypt and the Hellenistic World* 253-280; J. Quaegebeur, Les prêtres memphites à l'époque ptolémaïque, *AncSoc* 3 (1972) 77-109; A.E. Samuel, *From Athens to Alexandria: Hellenism and social Goals in Ptolemaic Egypt*, Studia Hellenistica 26 (Lovain 1983); N. Lewis, *Greeks in Ptolemaic Egypt. Case Studies in the Social History of the Hellenistic World* (Oxford 1986).

[61] See, for example, F. Dunand, Grecs et Égyptiens en Égypte lagide. Le problème de l'acculturation, in: *Atti del Congresso di Cortona (24-30 maggio 1981)*, Coll. École française de Rome 67 (Pisa-Roma 1983) 45-87; E. Doyen & P. Preys, La présence grecque en Égypte ptolémaïque: les traces d'une rencontre, in: M. Broze & Ph. Talon (eds.), *L'atelier de l'orfèvre. Mélanges offerts à Ph. Derchain* (Louvain 1992) 63-85; J. Ducat, Grecs et Égyptiens dans l'Égypte lagide: hellénisation et résistance à l'hellénisme, in: *Entre Égypte et Grèce*, Actes du Colloque du 6-9 octobre 1994 (Paris 1995) 68-81.

[62] For Roman Egypt see the conclusions of D. Frankfurter, Native Egyptian Religion in its Roman Guise, *Numen* 43 (1996) 303-315 and Id., *Religion in Roman Egypt. Assimilation and Resistance* (Princeton 1998).

[63] A new interpretative proposal indicates a demotic literary substratum in the process of formation of the aretalogical "model". Cf. Th.M. Dousa, Imagining Isis: on Some continuities and Discontinuities in the Image of Isis in Greek Hymns and Demotic Texts, in: K. Ryholt (ed.), *Acts of the Seventh International Conference of Demotic Studies Copenhagen, 23-27 August 1999* (Copenhagen 2002) 149-184; J.F. Quack, "Ich bin Isis, die Herrin der beiden Länder". Versuch zum demotischer Hintergrund der memphitischen Isisaretalogie", in: S. Meyer (ed.), *Egypt. Temple of the Whole World-Ägypten. Tempel der Gesamten Welt. Studies in Honour of Jan Assmann* (Leiden-Boston 2003) 319-365.

of fusion such as to constitute a new and specific identity—is *de facto* merely the indicator of a wider situation in which that physiognomy had had the opportunity to consolidate itself in a gradual process of evolution and at the same time for a series of particular historical events.

Decisive among these seems the interest of the Ptolemaic dynasty, above all starting with Ptolemy II, for the local religious heritage[64] and above all for the figure of Isis in the framework of royal ideology which intends to find legitimisation inside traditional Egyptian schemes, in which the preponderant weight bears on the figure of the Pharaoh, who precisely from the divine Mother receives the royal investiture in his capacity as earthly manifestation of the divine king Horus[65], but at the same time maintains the links with the Macedonian model of the couple[66]. We need not recall that an

[64] This interest was already alive with Ptolemy Soter who took care of restoring the sanctuaries destroyed or neglected by the Persian dominators and building many others. Cf. A. Bouché-Leclercq, La politique religieuse de Ptolémée Soter et le culte de Sérapis, *RHR* 46 (1902) 1-30; W. Swinnen, Sur la politique religieuse de Ptolémée I^er^, in: *Les syncrétismes dans les religions grecque et romaine* 115-133; D.J. Crawford, Ptolemy, Ptah and Apis in Hellenistic Memphis, in Crawford/Quaegebeur/Clarysse, *Ptolemaic Memphis* 1-42; Hölbl, *A History of the Ptolemaic Empire* 77-123 for the period from Alexander to Ptolemy III. On the relations of the Ptolemaic dynasty with the local priesthood, essential for the exercise of a religious policy congruent with the local tradition, see W. Huss, *Der makedonische König und die ägyptischen Priester*, Historia Einzelschriften 85 (Stuttgart 1994).

[65] A useful summary of the physiognomy of Isis as "dynastic" goddess in the ancient Egyptian tradition and on the continuity of this fundamental connotation of the goddess in the framework of Ptolemaic royal ideology can be found in F. Colin, L'Isis "dynastique" et la Mère des dieux phrygienne. Essai d'analyse d'un processus d'interaction culturelle, *ZPE* 102 (1994) 271-292.

[66] Among the numerous studies on Ptolemaic royal ideology, whose fundamental themes are combined dialectically with the phenomenon of the establishment and propagation of the cult of deceased sovereigns and then also of living sovereigns, I singled out J.L. Tondriau, Esquisse de l'histoire des cultes royaux ptolémaïques, *RHR* 137 (1950) 207- 235, who at various times analysed the theme of the "identification" of the Ptolemaic sovereigns with various Egyptian deities, with a clear prevalence of Isis (Princesses ptolémaïques comparées ou identifiées à des déesses (IIIe- Ier siècles avant J.C.), *BSAA* 37 (1948) 12-33; Rois Lagides comparés ou identifiés à des divinités, *CE* 45-46 (1948) 127-146; Les souveraines Lagides en déesses, au IIIe siècle avant J.C., *Études de Papyrologie* 7 (1948) 1-15; H. Heinen, Aspects et problèmes de la monarchie ptolémaïque, *Ktema* 3 (1978) 177-199; F. Dunand, Culte royal et culte impérial en Égypte. Continuités et ruptures, in: *Das römische-byzantinische Ägypten*, Akten des internationalen Symposions, 26-30 September 1978 in Trier, Aegyptiaca Treverensia 2, (Main am Rhein 1983) 47-56; H. Hauben, Aspects du culte des souverains à l'époque des Lagide*s*, in L. Criscuolo & G. Geraci (eds.), *Egitto e Storia antica dall'ellenismo all'età*

unequivocal sign of this interest is the foundation of the sanctuary of Isis in Philae precisely by Ptolemy II[67], as a homage to the goddess and "mistress of the throne" from whom he himself receives protection and a guarantee of success[68], but also with the aim of celebrating his dead bride Arsinoe II, placed alongside the great goddess as the recipient of religious homage[69]. The work would be completed by Ptolemy III, who was also responsible for the Iseum of Assuan[70]. Ptolemy IV, probably after the battle of Raphia (217 BC), would proclaim Serapis and Isis as "saviour gods"[71] and dedicate in

araba, Atti del Colloquio Internazionale Bologna, 31 agosto-2 settembre 1987 (Bologna 1989) 441-467; L. Koenen, Die Adaptation ägyptischer Königsideologie am Ptolemäerhof, in *Egypt and the Hellenistic World* 143-190; A.E. Samuel, *The Ptolemies and the Ideology of Kingship*, in: P. Green, *Hellenistic History and Culture* (Berkeley-Los Angeles-London 1993) 168-192; H. Melaerts (ed.), *Le culte du souverain dans l'Égypte ptolémaïque au IIIe siècle avant notre ère*, Actes du Colloque International de Bruxelles 10 mai 1995, Studia Hellenistica 34 (Louvain 1998) with, in particular, the essay by M. Minas, *Die* ΚΑΝΗΦΟΡΟΣ. *Aspekte des Ptolemaïsche Dinastiekult*, 43-60.

[67] For the relationship with the Isiac cult in Canopus cf. M. Malaise, Le culte d'Isis à Canope au IIIe siècle avant notre ère, in: *Tranquillitas. Mélanges en l'honneur de Tran tam Tinh* (Québec 1994) 353-370.

[68] For a brief history of the sanctuary and the edition of the collection of the Greek and Latin inscriptions, cf. E. Bernand, *Les inscriptions grecques et latines de Philae*, I *Époque Ptolémaïque* (Paris 1969); II *Haut et bas Empire* (Paris 1969), and the subsequent contributions by A. Roccati, Nuove epigrafi greche e latine da File, in M. de Boer & T.A. Edridge (eds.), *Hommages à Maarten J. Vermaseren*, EPRO 68 (Leiden 1978) III, 988-996; Alcune iscrizioni greche da File di età imperiale, in: *Bulletin du centenaire*, *BIFAO* 81 (1981) 437-442; Iscrizioni greche da File, in: *Scritti in onore di O. Montevecchi* (Bologna 1981) 323-333. Edition with commented translation of the Hymns in Egyptian and hieroglyphic characters by L.V. Žabkar, *Hymns to Isis in Her Temple at Philae* (Hanover-London 1989).

[69] On the project, implemented with great determination and resources by Ptolemy II, of establishing and promoting the cult of the bride-sister, associated with various deities and above all with Isis, it is sufficient to mention the numerous studies by J. Quaegebeur, Ptolémée II en adoration devant Arsinoé II divinisée, *BIFAO* 69 (1970) 209-217; Documents concerning a Cult of Arsinoe Philadelphos at Memphis, *JNES* 30 (1971) 239-270; Reines ptolémaïques et traditions égyptiennes, in: H. Maehler & V.M. Strocka (eds.), *Das ptolemaïsche Ägypten. Akten des internationalen Symposions 27-29 September 1976 in Berlin* (Mainz 1978) 245-262; Documents égyptiens anciens et nouveaux relatifs à Arsinoé Philadelphe, in: Melaerts, *Le culte du souverain*, 73-108.

[70] E. Bresciani, S. Pernigotti & D. Foraboschi, *Assuan* (Pisa 1978).

[71] A confirmation of the importance of the two deities in the "religious policy" of Ptolemy IV comes from the presence of their images, in the scheme of the paired heads, on a seal which, in the opinion of L. Bricault, may be dated to the year of the battle of Raphia (217 BC). The sovereign presumably wished to celebrate the Alexandrine couple as the source of his victory (Sarapis et Isis Sauveurs de Ptolémée IV à Raphia, *CÉ* 74 (1999) 334-343). On the religious policy of Philadelphus and his immediate successors, the essential information can be found in Hölbl, *A History of the Ptolemaic Empire*, 160-177.

Alexandria a temple to Isis and one to Harpocrates in the Serapeum founded by his father. He would also mint the Silver tetradrachm with the two heads side by side of Serapis and Isis, according to the iconographic model of the regal couple inaugurated by Ptolemy II showing himself and Arsinoe II on the obverse and Ptolemy I and Berenice I on the reverse[72]. This Alexandrine coin, in which Isis bears on her forehead, in place of the headdress of Hathor, a large ear of wheat above which stands the *basileion*, offers one of the most ancient signs that the "Hellenic metamorphosis" of Isiac iconography has occurred.

As has been underlined by M. Malaise[73], it is precisely at the iconographic level that we perceive the highest degree of the Hellenisation of the goddess, as she abandons the hieratic style of her Egyptian image passed down practically unchanged over the millennia to assume the traits of Hellenic femininity, divine and human, and with them a new set of clothes and attributes[74]. It thus seems that we can perceive in this iconographic "revolution", whose precise moment

---

[72] J.N. Svoronos, *Die Münzen der Ptolemaer* (Athens 1904) II, 179, 1123-1124 tav. XXXVI, 13 and 182, 1136 Taf. XXXVI, 14-16; *Sylloge Nummorum Graecorum* (*SNG*) *Danish Egypt, The Ptolemies* (Copenhagen 1977) Taf. VIII, 197-198; Hornbostel, *Sarapis* Taf. 68; Tran tam Tinh, s.v. "Isis" in: *LIMC*, V, l, 771 n° 144. Cf. O. Morkholm, *Early Hellenistic Coinage, From the Accession of Alexander to Peace of Apamea (336-188 BC)* (Cambridge 1991) 109, Pl. XX, 317. R.S. Poole *A Catalogue of the Greek Coins in the British Museum, The Ptolemies, Kings of Egypt* (London 1882, reprinted Bologna 1963) 79, 7-8, Pl. XVIII, 8 attributed this type to the reign of Ptolemy VI and precisely to the reign of Cleopatra I (181-174 BC) but the general opinion of numismatists rather confirms the attribution of Svoronos to Ptolemy IV. Tran tam Tinh considers the coin in question as two distinct types, respectively of Ptolemy IV and of Ptolemy VI (1990, 772, n° 145 and V, 2, 509).

[73] Malaise, *Le problème de l'hellénisation d'Isis*, 1 and 4-6. On the question of the particular clothing of the goddess, which characterises her identity in the Hellenistic age, which is seen to be adopted almost entirely, with the sole exception of the headdress, by her worshippers, initiates or priestesses, see Walters *Attic Grave Reliefs* with the observations of M. Malaise, A propos de l'iconographie "canonique" d'Isis et des femmes vouées à son culte, *Kernos* 5 (1992) 329-361. It is not insignificant that this new "Isiac custom" comes from the composition of the fringed cloak knotted at the centre of the chest, typical of female Egyptian clothing since the New Kingdom, and the Greek chiton. On the profound interaction of Greek and Egyptian elements in the sculpture of the Ptolemaic age, with particular regard to the depiction of Isis and of the queens, see G. Capriotti Vittozzi, Tracce di arcaismo greco nella scultura egizia di epoca tolemaic*a*, *RendPontAccRomArch* 73 (2000- 2001) 177-198.

[74] For the so-called "Libyan" hairstyle, with long curls, cf. Chr. G. Schwentzel, *Les boucles d'Isis ΙΣΙΔΟΣ ΠΛΟΚΑΜΟΙ*, in: *De Mémphis à Rome*, 21-33 and the contribution by R.S. Bianchi in this volume.

and *locus* of realisation it is impossible to know, a phenomenon in a sense similar to that of the *inventio* of the statue of Hades-Pluto of Sinope which was identified by the experts of sacred things, Timotheus, the Eleusinian exegete, and Manetho of Sebennytos, as that of Serapis and allows, by means of this identification, the ancient Oserapis of Memphis to be actualised in the form of a cosmic and cosmopolitan dimension of the "new" Alexandrine god.

The episode of the dream of Ptolemy Soter, as it is told in Plutarch's *De Iside*[75] is entirely centred on the oneiric epiphany of the colossal statue (κολοσσός) of the Pluto of Sinope, who orders the sovereign to transport it to Alexandria. The decisive element of the foundation of the new cult is thus clearly stated: what will define the personality of the god, giving him his specific identity, irreducible to the mere sum of his Greek and Egyptian components, is the definition of his image. Through the iconographic characteristics of the *agalma* transferred into the Ptolemaic capital and subjected to the convergent exegesis of two religious authorities respectively belonging to the Greek tradition—Timotheus the "interpreter"—and the Egyptian tradition—Manetho of Sebennytos—we may conclude with absolute certainty "that it was an image of Pluto, inferring this from the Cerberus-dog and the serpent; and they convinced Ptolemy that it represented no other god than Sarapis". Plutarch adds that "for it did not come from there bearing this name, but only after being transported to Alexandria did it acquire the name Sarapis, which is the Egyptian appellation of Pluto"[76].

In Plutarch's discourse on the "foundation" of the cult of Serapis we can thus see a triangular structure, with the two Hellenic and Egyptian referents in the persons of the religious counsellors of Ptolemy and in the collocation in Memphis, similar to that which is cited in the problem regarding the new Isiac identity. The fourth, decisive point of reference, appears in both cases to be the centre

[75] *De Iside* 28 ed. Griffiths, 160-161 and commentary on 393-401. A parallel narration, albeit with some variations can be found in Tacitus, *Hist.* IV, 83- 84. Cf. H. Heubner, *P. Cornelius Tacitus. Die Historien. Kommentar, Band 4 (Viertes Buch)* (Heidelberg 1976) 184-206.

[76] *De Iside* 28: ἐπεὶ δὲ κομισθεὶς ὤφθη, συμβαλόντες οἱ περὶ Τιμόθεον τὸν ἐξηγητὴν καὶ Μανέθωνα τὸν Σεβεννύτην (fr. 78 M.) Πλούτωνος ὂν ἄγαλμα τῷ Κερβέρῳ τεκμαιρόμενοι καὶ τῷ δράκοντι πείθουσι τὸν Πτολεμαῖον, ὡς ἑτέρου θεῶν οὐδενὸς ἀλλὰ Σαράπιδός ἐστιν· οὐ γὰρ ἐκεῖθεν οὕτως ὀνομαζόμενος ἦκεν, ἀλλ εἰς' Αλεξάνδρειαν κομισθεὶς τὸ παὰ Αἰγυπτίοις ὄνομα τοῦ Πλούτωνος ἐκτήσατο τὸν Σάραπιν .

of the Ptolemaic power which, in forms and in methods which we are unable to describe with certainty, without doubt played a decisive role in the process of deep innovation of the divine figures of Serapis and Isis.

A contribution to the perception of this process may be provided by the analysis of other documents, and in particular of the Hymns in hieroglyphic script in the sanctuary of Isis in Philae and of those in the Iseum of Assuan, in which the traditional Egyptian schemes of the discourse celebrating the divinity and of the underlying ideology, strongly linked to the theme of royalty and to the Egypt-centric vision, open up to cosmic perspectives, in line with the cultural and religious Hellenistic climate. In the Hymns of Philae the goddess's essential trait is her quality as "divine mother" of Horus and of his earthly representative, the Ptolemaic sovereign totally engulfed in the traditional Pharaonic role, who expects from her legitimisation and protection. However, despite the strongly traditional formula, we can perceive some signs of a new religious mentality which, taking up ancient Isiac prerogatives, accentuates the celestial and cosmic traits of the goddess, her beneficial faculties on the fertility level and the universal extension of her powers. Thus, in Hymn I, Isis-Hathor displays strongly accentuated warlike characteristics in her role as mother-protector of Horus and of the sovereign, but in the recurring formula which defines her as "Lady of Heaven, Mistress of Abaton, Queen of the gods" the divine and cosmic universality of her dominion is underlined[77]. While her quality of "First Royal Spouse of Onnophris", that is Osiris, and guard of the spouse-brother, and also her function as guard and foundation of hereditary royalty, is celebrated in Hymn II[78], in III her figure is given decidedly cosmic-agrarian traits together with connotations of a femininity which is at the same time motherly and sensual, as "Lady and desire of the green fields, / Nursling who fills the palace with her beauty, / Fragrance of the palace, mistress of joy, / Who completes her course in the Divine Place. / Rain-cloud that makes green the fields when it descends, / Maiden, sweet of love, Lady of Upper and Lower Egypt, / Who issues orders among the divine Ennead, / According to whose com-

[77] Žabkar, *Hymns* 17-25 with extensive commentary and parallels in traditional Egyptian literature.

[78] Žabkar, *Hymns* 27-38.

mand ones rules. / Princess, great of praise, lady of charm, / Whose face anjoys the trickling of fresh myrrh"[79].

The fertilising power and cosmic dimension of the goddess as "giver of life" are further accentuated in the 4th Hymn, with the affirmation of her sovereignty over the heavens, the earth and even the Underworld, which also originates from her, "having brought them into existence, through what her heart conceived and her hands created". This demiurgic faculty on a cosmic level is accompanied by the beneficent power of promotion of life on a vegetable and human level ("that makes all people live and green plants grow") and the role of religious mediator, in the cult of the gods and the dead[80]. While Hymns V, VI and VIII insist on the essential core of the royal ideological picture, i.e. the warlike aspects of the goddess and her function as protector of the sovereign, confirming that the interest of the Ptolemaic dynasty in the figure of Isis is rooted in this dimension of her *facies* for the purposes of the legitimisation of the new centre of power[81], Hymn VII[82], which accompanies a scene depicting the homage of Ptolemy II to Isis, combines with these traits some of those already stated[83]. Above all, it provides a list of Egyptian centres in which the goddess is venerated, identified with the respective local deities according to a process of assimilation which, while typical of the ancient Egyptian tradition, announces the clear cosmopolitan tendency of the Isiac personality, as will be confirmed in aretalogical literature, in which moreover it assumes a different meaning. A similar tendency to "agglutinate" around a female divine figure with creative and cosmic prerogatives, through the identification with the main Egyptian goddesses also appears in the two Hymns of Esna dedicated respectively to Menhyt and Neith[84].

---

[79] Žabkar, *Hymns* 39-45.

[80] Hymn IV, vv. 4-5: "Who provided divine offerings for the gods, / And invocation-offerings for the Transfigured Ones". Žabkar, *Hymns* 46-54.

[81] Žabkar, *Hymns* 55-102 and 115-127. In Hymn VIII the fundamental theme is the invocation to the goddess so that she wards off every evil from the sovereign, evoking her presence on the boat of the sun and her defensive role against Apopis. Equally significant is the reference to her epiphany on the occasion of the procession outside the sanctuary.

[82] A part of this text would be taken up in the Iseum of Assuan, constituting a section of a Hymn of the period of Ptolemy IV (see below).

[83] Žabkar, *Hymns* 103-114.

[84] The texts are compared by Žabkar, *Hymns* 111-112, where there is posed the

Without being able to decide on the priority of one or the other sacred centre, we can recognise the existence of a common tendency in the temple texts of Ptolemaic and Roman Egypt, namely that of using ancient traditional models and concentrating on a single divine figure, in this case female, attributes and prerogatives of many others, with the respective localisations in the religious geography of the entire country. The result is that the character in question assumes from time to time an extremely wide range of competences. We will however note that, although these figures are often in the possession of cosmic prerogatives which tend towards the "universal", this "universalism" is entirely concentrated inside Egypt's borders. We can thus talk of a single deity which tends to absorb a multiplicity of Egyptian figures and cults, considered from an Egypt-centric perspective, as an expression of the entire creation of the cosmic structure (heaven-earth-underworld, life-fertility linked to the waters of the Nile etc.). For this reason I do not feel it is possible to accept the conclusion of L. V. Žabkar, who after an extensive commentary on the Hymns and a comparison of the main aretalogies, concludes that the texts of Philae may have represented the ideological base and very model of the aretalogical compositions, whose significant Hellenic component he however acknowledges on the basis of the Müller's analysis. In my opinion the problem should not be viewed in terms of "origins" or "models", but rather of the persistence of some traditions and changes in religious mentality, partial analogies and differences in environments and ideological perspectives. In fact, the Hymns of Philae, like those of Assuan which reflect a basically similar religious horizon, are directed *ad-intra*, in other words to the Egyptian environment to which the Ptolemaic dynasty intends to present its credentials, basically assuming all the ideological-religious values gravitating around the Pharaoh. However, it is significant that the figure chosen to act as the vehicle for transferring these values is that of the "Divine Mother", rather than Osiris himself, from whom royal power descends, or Horus, who is the divine expression of royalty in the present. In this choise, the texts of Philae reveal a transformation of the ancient figure of Isis, whose powers and functions on a cosmic and human level are at the same time preferred and accentuated.

---

problem of an influence of the texts of Esna on those of Philae or vice versa.

A similar process can be seen in the rich decoration and accompanying set of hieroglyphic texts on the walls of the Iseum of Assuan[85], commissioned by Ptolemy III and which also saw contributions from Ptolemy IV and later from Ptolemy X and Alexander I. It is dedicated to Isis "who is at the head of the army", "who fights in the front line", thus connoted by a prevalently warlike and warrior appearance which, while accentuated here, already transpired in the Hymns of *Philae*. As in the latter, Isis, as "Mother of the God" and "first royal bride of justified Onnophris", in the various dedications appears to be at the centre of a triangular relationship between Horus and Osiris of a typically Egyptian style as the foundation for the continuity of dynastic power. In the Hymns which celebrate the goddess's prerogatives there is moreover noted an extension of her powers in a cosmic direction, insofar as she is proclaimed "supreme in the whole world, great, mistress of the feast of first day of the year, sovereign, mistress of the stars, daughter of Geb, Isis the great, the mother of the god, mistress of Assuan"[86], and the affirmation of a sort of superintendence over the divine world. In a Hymn on the occasion of the processional feast, Ptolemy IV, identified with the divine son Horus, declares: "All the gods of the South and the North come to you, and you therefore love them, for they are powerful and excellent. You place them in the body where you created Horus. You gave life to all the gods"[87]. It is significant to note that Isis's "supremacy" over the entire Egyptian pantheon is also proposed in the singular text commonly referred to as *The dream of Nectanebos*, from the Serapeum of Memphis[88], which has inspired extensive criticism[89].

---

[85] Detailed description of the decorative scheme and translation of the texts in E. Bresciani, *Il tempio tolemaico di Iside in Assuan*, in: Bresciani/Pernigotti/Foraboschi, *Assuan* 11-152.

[86] Bresciani, *Il tempio* 115: F.15 b.

[87] Bresciani, *Il tempio* 63: B.13. Cf. the second Hymn which celebrates the offers of the same Ptolemy IV, in which again Isis is defined "mother of all the gods", "the first of the gods, who drives away evil, she who brings food, who raises Maat", Bresciani, *Il tempio* 67: B.15.

[88] Edition of the text in Wilcken, *Urkunden*, I, 369-374 Nr. 81. See the translation by A.-J. Festugière, *La révélation d'Hermès Trismegiste*, I. *L'astrologie et les sciences occultes* (Paris 1950^3) 55 f., which places the text in the framework of the theme, peculiar to Hellenistic religion, of the search for the "vision" of the deity, and that with a brief introduction by Bresciani, *Letteratura e poesia*, 1007 f.

[89] S. Sauneron, *Les songes et leur interprétation dans l'Égypte ancienne*, in: *Les songes et leur interprétation*, Sources orientales 2 (Paris 1959) 44 f.; L. Koenen, The Dream of Nectanebos", *BASP* 22 (1985) 171-194; J.-D. Gauger, Der "Traum des Nektanebos":

This document, written in Greek, is presented as a recount of the dream experienced by the last Egyptian pharaoh when he was in Memphis in "year 16, on the night between the 21st and the 22nd of the month of Pharmouthis", in other words in 343 BC. In the forms typical of the "royal novella" of ancient Egyptian ascendancy, it is narrated how the "boat of papyrus called *Rops* in Egyptian" appeared to the sovereign. And it continues: "On the boat there was a great throne and on the throne was seated the benefactor who distributes the fruits of the land, Isi, the queen of the gods; all the gods of Egypt stood around her, to the right and to the left". The pre-eminent position of the goddess is confirmed by her being sought, in an act of homage and submission, by the god Onuris, protector of the city of the Delta, Sebennytos, original headquarters of the 30th Dynasty to which in fact Nectanebos belonged. He is pained because the supreme priest appointed by the sovereign to establish a sanctuary in his honour has not yet completed the works and asks for the powerful intervention of Isis, whose universal power he exalts: "Come to me, o goddess of the gods," exclaims Onuris, "you who have the utmost power, who reign over all things in the world, you who protect all the gods, o Isis, listen to me benevolently!". The goddess invoked as εὐεργέτειαν καρπῶν, Θεῶν ἄνασον and ζώζουσα (sic) θεοὺς πάντες, presents the same universal prerogatives in a cosmic sense that are attributed to her in the texts of Philae and Assuan.

From this latter context, particularly significant are the two Hymns, which—as has been said—use in part a text of Philae and, like this, underline the agrarian and cosmic-astral aspects of Isis "great of love, sovereign of the women", with many sacred dwellings in the land of Egypt and with many convergences with female deities[90], includ-

Die griechische Fassung, in: A. Blasius & B.U. Schipper (eds.), *Apokalyptik und Ägypten. Eine kritische Analyse der Relevanten Texte aus dem griechisch-römischen Ägypten*, Orientalia Lovaniensia Analecta 107 (Leuven-Paris-Sterling 2002) 189-219; K. Ryholt, Nectanebos Dream or The Prophecy of Petesis, in: Blasius/Schipper, *Apokalyptik und Ägypten* 221-241.

[90] Bresciani, *Il tempio* 103-105: E.14-E15: "…that you reside in the afterlife in your name of Isi; you who pour the water of the Nile when it inundates the two lands, in your name of Sati; you who embrace the field to make it fruitful, in your name of Anuki; you who make exist everything that there is on the earth and which lives in you, in your name of Living; you travel over the earth in the direction of Orion; you rise in the eastern sky and set in life in the west, every day... the great pre-eminent goddess in the temple of Ape; the sovereign in the land of the living, the governess of Thebes, mistress of Isceru; great of apparition in the region of Assuan, great pre-emi-

ing "Renenut, mistress of the provisions". The universal dimension of the goddess is above all expressed by her being "mistress of the years, sovereign of the months and days; the constellations are full of your beauty; the mistress of life, the sovereign of the two lands, whose orders destiny and fortune obey"[91].

It may be concluded that, while maintaining strong ideological and stylistic links with the ancient Egyptian tradition, the compositions sculpted on the walls of the temples of Philae and Assuan also reveal the new cultural and religious climate of the Ptolemaic reign. On their part, however, the Greek aretalogies, while receiving elements and suggestions from that tradition, have a clear projection *ad extra* and are seen to be essential inspired by a cosmopolitan perspective and interests at once individualistic and universalistic, with prevalent attention on defining the foundations of ordered civil life, based on law, certain social institutions, such as marriage, and on various cultural techniques. The set of data mentioned above authorises us to conclude that the "Hellenistic face of Isis" is the result of an original creative activity which led to the formulation of a basically new religious identity, without doubt nourished with dense Egyptian life force but expressive of ideological and spiritual needs peculiar to that amalgam with a marked Hellenic density which is commonly defined as Hellenistic culture. Among these needs stand out those which are also two distinctive traits of the Hellenistic physiognomy of the Egyptian goddess, namely her quality as power with universal functions and cosmic prerogatives and that of benefactor and "saviour" of all humanity and of the single individual. These are in fact expressive of the peculiar global and "globalising" tendencies which are set in motion in this period, and which would become concrete in the "ecumenical" Empire of Rome. At the same time, in the extensive part composed of the expectations and existential needs of each worshipper, the strong individualistic tensions of this historical context are manifested. The first aspect is rooted in the assimilation of Isis, emerging at the dawn of Hellenism, with Fortuna-Tyche. This assimilation is fuelled by an Egyptian *humus* which, in attributing to the major deities the capacity to regulate cosmic and human destines, could proclaim the goddess as "mistress

nent goddess in the land of the South, sovereign in the land of the North".

[91] Bresciani, *Il tempio* 105: E15.

of fate, she who bears Renenet to existence" and "mistress of life, ruler of Destiny and success". However, in the complex network of astral and astrological referents which it implies, it reflects a new perspective, founded on the notion of a universal *sympatheia* which connects the individual destinies to the Great Whole and to the action of multiple powers, both positive and negative. The strong accentuation of the theme of *inventio*, which makes Isis the *euretris* of the many human cultural acquisitions, evokes the Greek tradition, linkable to the first Sophistic, relative to the origins of the human culture and to the figures, divine and human, of the *eureteis*, beneficial promoters of the liberation of men from their original wild state. The healing work of the goddess is collocated in a social and cosmic context, and she assumes peculiar connotations in presenting herself as sovereign and dominator of a compelling Destiny, linked to a strict astral determinism, but also projected in an extra-cosmic direction, also offering—in specific historical periods and contexts which know the new experience of the esoteric-initiatory rites of the mysteries—prospects of individual salvation after death[92]. In this thematic web, which appears to be the core of the identity of the Hellenistic Isis, historical-religious investigation must be used to reconstruct the shifting and dynamic pattern of a creative process whose fundamental framework, as sources show, was already in place when, in the 3rd-2nd century BC, the goddess with these attributes began to appear on the scene .

[92] Here, as is known, particularly important is the testimony of Apuleius in book XI of the *Metamorphoses*, since it has the goddess proclaim, in her exceptional lunar epiphany on the beach of Corinth, a promise of "salvation" also in the afterlife to her faithful: "You shall live indeed a happy man, you shall live full of glory in my protection, and when you have completed the span of your lifetime, you will pass down to the nether world, but there also, in the very midst of the subterranean hemisphere, you shall often worship me, whom you now see, as one who favours you, shining in the darkness of Acheron and ruling in the Stygian dephts, when you the while shall dwell in the Elysian fields" (XI, 6 translation after Griffiths, *Apuleius*).

ISIS GRÉCO-ROMAINE ET L'HÉNOTHÉISME FÉMININ

Robert Turcan

Dans son *Apologie* (64,7), Apulée caractérise le dieu suprême et «roi» de Platon comme «cause, raison, origine première de la nature entière». Au livre IV (30,1) des *Métamorphoses*, c'est Vénus qui se dit *rerum naturae prisca parens* (ce qui nous rappelle un vers de Lucrèce, I, 21: *quae quoniam rerum naturam sola gubernas*). Mais au livre XI et dernier de l'*Âne d'or*, l'arétalogie qui révèle Isis au héros de l'histoire applique à la déesse la même expression: *rerum naturae parens*.[1] Elle s'y proclame *summa numinum*, «reine des Mânes, première des déités célestes»[2] et autres épiclèses qui affirment son omnipotence. Lucius désigne Isis aussi comme *summum numen*[3] ou *dea summas*[4]. Il reconnaît d'ailleurs, même après son initiation, sa propre impuissance à exprimer les sentiments que lui inspire cette majesté divine.[5] Il contemplera désormais sa personne sacrée (*numen sanctissimum*) dans le secret du coeur, tout comme un philosophe mystique adore en pensée son Dieu souverain, «par un silence pur et de pures pensées», écrira Porphyre[6] un siècle plus tard, comme en écho au néopythagoricien Apollonius de Tyane.[7]

Tout se passe donc comme si le «Dieu ineffable» de l'*Apologie*[8] ou du *De deo Socratis*[9] était devenu déesse. Du reste, dans son hymne à Isis, Mésomède, ce maître de chapelle de l'empereur Hadrien, invoque

---

[1] Griffiths, *Apuleius* 140-141.

[2] *Ibid.* 142.

[3] *Méta.*, XI, 25, 7.

[4] *Ibid.*, 1, 2; 10, 4; 22, 4. Cf. Griffiths, *Apuleius* 198; N. Méthy, La divinité suprême dans l'œuvre d'Apulée, *REL* 74 (1996) 252 et n. 33.

[5] *Méta.*, XI, 25, 5.

[6] *De abst.*, II, 34, 2.

[7] *Ap.* Eus., *PE*, IV, 10, 7. Cf. *Ascl.* 41, dans le *Corpus Hermeticum* (352 Nock-Festugière).

[8] 64, 7. Cf. Festugière, *Hermès Trismégiste*, IV, *Le Dieu inconnu et la gnose* 103-106; B. L. Hijmans, *Apuleius philosophus Platonicus*, *ANRW*, 36, 1 (Berlin-New York 1987) 436-437; Méthy, *La divinité suprême* 257.

[9] 4, 124 (23 Beaujeu). Cf. l'édition commentée de M. Baltes *et alii*, *SAPERE*, VII (Darmstadt 2004) 50-51 et 97 n. 52.

la déesse comme « feu parfait ineffable » (πῦρ τέλεον ἄρρητον),[10] et l'on n'a pas manqué de rapprocher cette dernière épithète (qui procède de Platon, *Tim.*, 28 c) de la théologie négative appliquée par Albinus, Maxime de Tyr et les néoplatoniciens à la transcendance divine,[11] qu'Apulée suggère ailleurs en doublant *summus* du superlatif *exsuperantissimus*.[12] De 186 à 189 apr. J.-C., la religion officielle célèbre ce dieu « suréminent », sous l'aspect d'un Jupiter trônant avec son sceptre et un rameau ou le foudre céleste dans le monnayage de Commode[13]. Or c'est bien avec Zeus que les stoïciens identifient leur « feu artiste » régnant sur l'univers. Aussi Wilamowitz[14] le détectait-il dans le πῦρ τέλεον de l'hymne précité à la déesse. Mais, s'il est « ineffable » comme Isis, comment peut-on lui vouer un culte d'images qui l'assimilent au roi des Olympiens sur les espèces d'or, d'argent ou de bronze? Au vrai, le feu des stoïciens n'a rien d'ineffable, puisque c'est une force animant le cosmos et tous les êtres qui l'habitent. Si Mésomède y voit la puissance d'Isis, il faut croire qu'à ses yeux la déesse elle aussi vivifie l'univers, mais indiciblement, comme la déité suprême.

Or cette déité suprême et transcendante, « exsupérantissime », d'après l'Apulée du *De Platone*[15] et du *De mundo*[16] ou l'anonyme de l'*Asclepius*,[17] exclut en raison même de son essence inaccessible toute communication avec les hommes par des actes rituels, sacrifices ou prières. « De fait, nous dit le *De deo Socratis*, si Platon a raison de

---

[10] V.14 (Peek, *Isishymnus* 145). Cf. E. des Places, Le Platon de Théodoret, dans: *Studi in onore di A. Calderini e R. Paribeni*, I (Milan 1956) 335 et n. 30; *Id.*, *La religion grecque. Dieux, cultes, rites et sentiment religieux dans la Grèce antique* (Paris 1969) 161.

[11] *Ibid.;* Festugière, *Hermès Trismégiste*, IV, 103-106.

[12] *De Plat.*, I, 12, 205 (72 Beaujeu); *De mundo*, 27, 350 (146 Beaujeu) et 31, 360 (150 B). Cf. Méthy, *La divinité suprême* 254-255; *Ead.*, *Deus Exsuperantissimus*: une divinité nouvelle? A propos de quelques passages d'Apulée, *AC* 68 (1999) 99-117. Dans le *De mundo*, les deux épithètes superlatives *summus atque exsuperantissimus* sont censées gloser le τοῦ τὸν κόσμον ἐπέχοντος du Pseudo-Aristote (*De mundo*, 398 b 2). Apulée s'exprime en homme de son temps, soucieux de transcrire les aspirations religieuses de l'époque antonine.

[13] H. Mattingly-E. A. Sydenham, *The Roman Imperial Coinage*, III (Londres 1930 [rééd. 1997]) 382-383 nn° 152-153, et pl. XIV (187-188); 422-423 nn° 483 et 488 (186); 425 n° 508 (186-187); 427 n° 531 (188-189).

[14] *Griechische Verskunst* (Berlin 1921; rééd. Darmstadt 1962) 598: « das stoische Urfeuer ».

[15] I, 12, 205 (72 Beaujeu).

[16] 27, 350 (146 Beaujeu) et 31, 360 (150 B.).

[17] 41 (353 Nock-Festugière).

penser que la divinité n'a jamais de relation avec l'homme, je me ferai plus facilement entendre d'une pierre que de Jupiter !».[18] Or, malgré «l'indigence du langage humain» que souligne Apulée dans le même traité[19] (ce que déplore aussi le myste des *Métamorphoses* même une fois consacré),[20] Lucius invoque d'abord Isis en tant que Lune et *regina caeli*.[21] Elle lui apparaît, vient à lui, se nomme et se révèle, le reconvertit en homme, et le miraculé lui voue dès lors un culte perpétuel (*numinis magni cultor inseparabilis*),[22] sans rien négliger ni mépriser du rituel quotidien auquel il participe avec persévérance, guettant dès l'aube l'ouverture du temple, assistant à l'embrasement des autels et aux libations d'eau lustrale qui ouvrent la journée d'un fidèle assidu.[23] Non seulement une divinité personnelle intervient alors dans la vie d'un mortel, contrairement à ce qu'affirmait le *De deo Socratis*, mais cet homme lui parle et elle lui répond, elle agrée ses hommages, et les pratiques religieuses qui honorent Isis n'ont rien d'incompatible avec son incommensurable grandeur. Les démons résolvaient le problème dans le *De deo Socratis* comme chez Plutarque,[24] qui impute à leur médiation les liturgies sacrificielles et initiatiques (aussi les chrétiens auront-ils lieu de dénigrer en eux les dieux du paganisme). Mais Isis n'a rien d'un démon au regard de Lucius. Si Apulée assimilait naguère Osiris aux héros bienfaiteurs devenus des démons,[25] l'époux de la déesse est déclaré «père suprême des dieux, l'invincible Osiris»,[26] «des grand dieux le plus grand, des plus grands le maître souverain»,[27] mais seulement à la fin de l'*Isis-Book*, où le dieu—remarquait récemment Frederick E.

[18] *De d. Socr.*, 5, 132 (23 Beaujeu); Cf. 4, 127-128; 5, 129-130 et l'éd.-trad. citée de M. Baltes, *SAPERE*, VII, 97-98 nn. 62-65.

[19] *Ibid.*, 3, 124 (23 Beaujeu): *penuria sermonis humani.* Cf. M. Baltes, *SAPERE*, VII, 97 n. 52.

[20] *Méta.*, XI, 25, 5.

[21] *Ibid.*, 2, 1. Cf. Griffiths, *Apuleius* 114-115.

[22] *Méta.*, XI, 19, 1.

[23] *Ibid.*, 20, 3-5. Cf. Griffiths, *Apuleius* 274-276.

[24] R. Turcan, Les démons et la crise du paganisme gréco-romain, *Rev. de Philos. Ancienne* 21 (2003) 33-54.

[25] *De d. Socr.*, 15, 154 (35 Beaujeu); éd.-trad. précitée de M. Baltes, *SAPERE*, VII, 111 n. 179. Cf. Plut., *De Is.*, 25, 360 d-e; 27, 361 e; 28, 362 b.

[26] *Méta.*, XI, 27, 2 (*deum summi parentis*). Cf. Griffiths, *Apuleius* 330.

[27] *Méta.*, XI, 30, 3 (*maiorum summus et summorum maximus*). Cf. Griffiths, *Apuleius* 341.

Brenk[28]—demeure à l'arrière-plan de la piété du myste jusqu'à son arrivée dans l'*Iseum* de Rome.

D'emblée, Isis s'impose donc au terme des *Métamorphoses* comme déité suprême en même temps que secourable, attentive aux invocations humaines, comme en témoignent ailleurs les oreilles sculptées en signe de gratitude envers la déesse ἐπήκοος[29]. Loin d'être en contradiction avec cette sollicitude toujours si présente aux appels de ce bas monde, c'est la toute-puissance universelle et transcendante qui l'explique et la confirme. En effet, à la différence des Olympiens et des dieux de la cité, Isis commande au destin,[30] puisqu'elle maîtrise le cours des astres censés dominer inexorablement l'existence des mortels: *tibi respondent sidera*, déclare Lucius,[31] qui attribue à sa « main salutaire » le pouvoir de dénouer les « fils inextricables de la fatalité ».[32] Significativement, dans son traité *De mundo*, qui adapte au public de son temps le traité du Pseudo-Aristote, Apulée citant Virgile, *Buc.*, III, 60 (*omnia Ioue plena*) insiste sur la « présence » de Jupiter dans l'univers que sauvegarde (*sospitator*) sa « providence infatigable ».[33] Or, dans le livre XI des *Métamorphoses*, c'est la providence d'Isis qui préside au salut de son adorateur, tout comme elle veille inlassablement sur celui du genre humain: *sancta et humani generis sospitatrix perpetua.*[34] Et si Apulée oppose cette « Providence » à la Fortune aveugle,[35] dans le culte et l'iconographie Isis règne sur le sort de tous les êtres en tant que Τύχη ou *Fortuna.*[36] C'est ainsi également que la « Nature » des stoïciens se confond avec le Destin ou la Néces-

[28] Osirian Reflections. Second Thoughts on the Isaeum Campense at Rome, dans: *Hommages à C. Deroux*, Coll. Latomus, 277, IV (Bruxelles 2003) 291-301, 296.

[29] Cf. par exemple Dunand, *Culte d'Isis* II 141, 186, 197; III 86, 207-208, 259-260 et pl. X. A noter les premiers mots de la déesse à Lucius (*Méta.*, XI, 5, 1: *En adsum tuis commota, Luci, precibus*) et ceux du prêtre après le miracle (*ibid.*, 15, 1): *ad...aram misericordiae tandem, Luci, uenisti.* Cf. Griffiths, *Apuleius* 246. Or un dieu demeure par essence inaccessible à la pitié (*nec miseicordia contingi*), d'après *De d.Socr.*, 12, 147 (32 Beaujeu); M. Baltes, *SAPERE*, VII 107 n. 146.

[30] J. Bergman, "I overcome Fate, Fate Harkens to Me", dans: H. Ringgren (éd.), *Fatalistic Beliefs in Religion, Folklore, and Literature* (Stockholm 1967) 35-50. Isis déclare à Lucius (*Méta.*, XI, 6, 7): *scies ultra statuta fato tuo spatia uitam quoque tibi prorogare mihi tantum licere.* Cf. Griffiths, *Apuleius* 166-167.

[31] *Méta.*, XI, 25, 3.

[32] *Ibid.*, 2. Cf. Griffiths, *Apuleius* 322.

[33] *de mundo*, 24, 343 (143-144 Beaujeu).

[34] *Méta.*, XI, 25, 1. Cf. 15, 4 (*deae sospitatricis*).

[35] *Ibid.*, 15, 2. Cf. Griffiths, *Apuleius* 241-244; Dunand, *Culte d'Isis* III 272.

[36] Dunand, *Culte d'Isis* I 25-26, 101-102.

sité,[37] et l'on sait que, pour les doctrinaires du Portique, le Logos ou «feu artiste» de Zeus («polyonyme»,[38] comme Isis) est immanent au monde dont il constitue l'*hégémonikon* ou «l'âme raisonnable» en même temps que le souffle vital.[39] Pareillement, l'omnipotence d'Isis est pour ainsi dire coextensive à son omniprésence.

La déesse, qui se définit en tout premier lieu chez Apulée comme *rerum naturae parens*,[40] est identifiée dans plusieurs textes—expressément ou implicitement—avec la nature, φύσις. Déjà dans les inscriptions de Philae et de Kalabsha, qui remontent au règne de Ptolémée VI Philomètor (donc au II^e^ siècle avant notre ère), celle en qui les Grecs reconnaissaient Déméter, mais aussi Aphrodite et la Mère des dieux, est la déesse qui vivifie: «Maîtresse de vie est son nom, parce qu'elle donne la vie à la terre, et tous les hommes vivent sur l'ordre de son Ka...».[41] Vers la fin de l'époque lagide, un hymne d'Isidoros célèbre en elle la «dispensatrice de vie».[42] Plus tard, les gnostiques naasséniens voient en Isis, à en croire Hippolyte de Rome,[43] «la nature revêtue de sept robes éthérées», donc une nature universelle et qui leur apparaît comme «la génération changeante, la création transformée par l'Être inexprimable, sans forme, qu'on ne peut ni représenter par aucune image, ni concevoir par l'entendement». Nous avons là encore un exemple remarquable du soin d'ancrer l'action immanente dans la transcendance, la puissance ineffable du divin s'affirmant dans les variations mêmes du monde et de la vie. Dans son édition des *Philosophoumena* (1986), Miroslav Marcovich a voulu lire ἡ δὲ Ἶσις, là où l'unique manuscrit (de Paris) porte ἡ δὲ φύσις: correction paléographiquement difficile à étayer. Mais il va de soi que cette «nature aux sept robes» ne peut s'identifier qu'avec la déesse dont Hippolyte vient de citer les «mystères», ce qui

---

[37] *SVF*, II 269, 13; 315, 9.

[38] Cléanthe, *Hymne à Zeus*, v. 1, dans: F. Chapot et B. Laurot, *Recueil de prières grecques et romaines* (Turnhout 2001) 181. Cf. E. Bréhier, *Chrysippe et l'ancien stoïcisme* (Paris 1910 [1951]) 199; A.-J. Festugière, *Hermès Trismégiste*, II, *Le dieu cosmique* (Paris 1949[3]) 516; IV, *Le Dieu inconnu et la gnose* 65.

[39] Cic., *ND*, I, 37: *totius naturae menti atque animo*.

[40] Griffiths, *Apuleius* 140-141.

[41] Dunand, *Culte d'Isis* I 26.

[42] *Ibid.* 102.

[43] *Philos.*, V, 7, 23 (84, 5-8 Wendland; 148, 118-121 Marcovich). Cf. R. Reitzenstein, *Zwei religionsgeschichtliche Fragen nach ungedruckten griechischen Texten der Strassburger Bibliothek* (Strasbourg 1901) 106 ss.; M. Marcovich, The Isis with Seven Robes, *ZPE* 64 (1986) 295-296.

n'autorise pas pour autant à lire son nom là où le texte est tellement significatif et en accord avec les autres sources littéraires.

Un autre cas notable d'expression définissant Isis comme « nature » dans sa plénitude spatio-temporelle, au sens où l'entendaient les païens adorant l'ordre divin dans le cosmos impérissable, est le témoignage d'Athénagore. Dans un passage visiblement orienté contre les explications allégoriques justifiant le polythéisme au nom d'une *physica ratio*, l'apologiste chrétien s'en prend à ceux qui prétendent reconnaître les différents dieux dans les phénomènes variés et variables de l'univers matériel. « Or le divin n'est sujet ni aux changements ni aux altérations »,[44] ce qui s'accorde évidemment très mal avec la déification isiaque du monde en devenir qu'Hippolyte attribue aux Naassènes. Athénagore ne croit pas nécessaire d'énumérer les exégèses des « physiologistes »; mais il cite, entre autres divinités, Isis qu'ils disent φύσιν αἰῶνος, « d'où naissent et par qui subsistent tous les êtres ».[45]

Cette désignation a de quoi nous surprendre et embarrasser les traducteurs. Conrad Gesner,[46] qui avait établi le texte de l'édition H. Estienne (1557), traduisait en latin *aeui naturam*, en donnant à αἰών le sens de « durée »: *aeuum*, en effet, c'est la durée vécue ou vivante,[47] celle du monde animé, tel que les Grecs l'imaginaient, dans sa perpétuité indéfinie. Et c'est bien aussi l'un des sens du mot αἰών, auquel correspond mieux *aeuum* que *saeculum*, retenu volontiers par les Pères de l'Eglise, avec l'idée—étrangère aux païens—que le monde, le « siècle » n'est pas éternel. Dans une première traduction de la Collection « Sources Chrétiennes » (n° 3), G. Bardy comprenait tout simplement « la nature de l'éternité »,[48] ce qui est pour le moins obscur et ambigu. Plus curieusement, J. H. Greham dans la série des « Ancient Christian Writers » (n° 23), comprend « birth of the aeon »,[49] ce qui ferait penser à quelque théosophie gnostique. Plus récemment, W. R. Schaedel a traduit « the origin of the world »,[50] en donnant

[44] *Suppl.*, XXII, 6-7 (150 de l'éd.-trad. B. Pouderon, dans la Coll. « Sources Chrétiennes » n° 379 [Paris 1992]).
[45] *Ibid.* 8.
[46] Dans Migne, *PG*, 6, col. 939 A.
[47] Cf. Festugière, *Hermès Trismégiste*, IV, 179; *Etudes de philosophie grecque* (Paris 1971) 271.
[48] (Paris 1943) 127.
[49] (Margland-Londres 1956) 58.
[50] Dans Oxford Early Christian Texts (Oxford 1972) 53.

à αἰών un sens qu'a parfois le nom grec et que lui attribue Werner Peek[51] dans l'arétalogie de Cyrène, où Isis se proclame « seule reine d'Aiôn ». D'après le R. P. E. des Places,[52] c'est « le Temps, déifié à l'époque hellénistique et représenté à Alexandrie avec cinq sceaux ». Dans le texte d'Athénagore, c'est le sens que retient J. G. Griffiths[53] commentant Apulée, *Méta.*, XI, 7, 4, où Isis est appelée *parentem temporum*: « the nature of Aion (Time, Eternity) ». Le savant anglais suggère d'ailleurs un lien avec Osiris-Aiôn, ce que fait également B. Pouderon dans une note de sa nouvelle édition-traduction parue en 1992. Sa traduction « la nature de l'Eon »[54] n'est pourtant guère plus explicite que celles de ses prédécesseurs, et le terme même d'Eon, qui nous réfère, comme l'interprétation précitée de J. H. Greham, aux systèmes gnostiques, appellerait un mot d'explication. B. Pouderon rapproche Macrobe, *Sat.*, I, 20, 18, où Isis nous est donnée comme *uel terra uel natura subiacens Soli* (ce Soleil coïncidant avec Sérapis, si l'on s'en rapporte au contexte), mais où je ne vois pas qu'Osiris soit « le monde », contrairement à ce qu'affirme le traducteur.[55] Le nom même d'Osiris n'est pas énoncé. C'est au chapitre suivant (*Sat.*, 21, 11-12) qu'il est expressément assimilé au Soleil, et non pas au « monde ». Le texte de Macrobe n'a donc rien d'éclairant pour nous aider à préciser ce que veut dire φύσιν αἰῶνος. La perplexité de l'auteur latin *uel terra uel natura*, rééditée en *Sat.*, 21, 11 (*terram, ut diximus, naturamue rerum*) trahit du reste les incertitudes d'une source que Macrobe a peut-être mal appréhendée. Porphyre, dont il pourrait avoir lu le traité *Sur les statues*, fait d'Isis « la terre d'Égypte »,[56] mais aussi celle « qui nourrit et fait lever les pousses du sol ».[57] Elle déifie, par conséquent, une force animant et vivifiant la terre, comme dans les textes précités (n. 41-42) des temps ptolémaïques. Épouse d'Osiris ou de Sérapis, qu'on trouve identifiés avec Aiôn,[58] elle pouvait apparaître comme force créatrice ou « nature » de ce dieu

[51] Peek, *Isishymnus* 130.
[52] des Places, *La religion grecque* 164.
[53] Griffiths, *Apuleius* 140.
[54] Éd.-trad. dans la Coll. « Sources Chrétiennes » n° 379, 153.
[55] *Ibid.* 152 n.1.
[56] J. Bidez, *Vie de Porphyre, le philosophe néo-platonicien* (Gand 1913; Hildesheim 1964) 20*, 12-13 (= Eus., *PE*, III, 11, 51).
[57] *Ibid.* 2 (= Eus., *PE*, III, 11, 50).
[58] L. Kákosy, Osiris-Aion, *Oriens Antiquus* 3 (1964) 15-25. Sur Sérapis-Aiôn, cf. Vidman, *Isis und Sarapis* 152-153; Malaise, *Conditions* 196.

en qui les stoïciens (peut-être visés par Athénagore) avaient lieu de reconnaître leur Zeus.

Mais les stoïciens n'étaient pas seuls à jouer sur les allégories. Avec eux s'accordaient sur ce point leurs concurrents et souvent adversaires de l'école platonicienne. De fait aussi, les néoplatoniciens intégreront à leur tour cette façon de sauvegarder les apparences du polythéisme. Or la vision d'une Isis « nourricière » (et l'image si largement popularisée de la déesse allaitant Horus[59] a pu en figurer le symbole) correspond en partie à l'exégèse que développe Plutarque dans son *De Iside*, lorsqu'il reconnaît dans ce « principe femelle de la nature » la τιθήνη du *Timée* (49 a), cet « universel réceptacle » de la χώρα qui, « revêtant toutes sortes de formes et d'apparences », justifie dans le cas d'Isis son épiclèse de « myrionyme ».[60] Elle s'unit au « Bien » (Osiris) pour en recevoir des « émanations » comparables à celles du Logos stoïcien. Car « la génération dans la matière est une image de l'essence et le devenir une imitation de l'Être », nous explique le philosophe de Chéronée.[61] Isis est le principe de cette génération,[62] grâce à laquelle Osiris a le pouvoir de se reproduire indéfiniment, et la reconstitution de son être maintes fois démembré[63] relève de cette « Nature » éternellement renouvelée que personnifie la déesse. Autrement dit, elle transcrit le monde intelligible dans le monde sensible. Plutarque écrit plus loin que, si les vêtements d'Isis sont multicolores (comme les sept robes de la « Nature » naassénienne), c'est parce que « son pouvoir concerne la matière qui devient tout et reçoit tout, jour et nuit, feu et eau, vie et mort, commencement et fin ».[64] Pareille affirmation n'est pas sans rappeler l'inscription de

[59] Tran Tam Tinh, *Isis lactans;* Fr. Dunand, *Religion populaire en Égypte romaine*, ÉPRO 76 (Leyde 1979) 165-168.

[60] Plut., *De Is.*, 53, 372 e. Cf. J. Hani, *La religion égyptienne dans la pensée de Plutarque* (Lille 1972) 361: « Osiris est le dieu qui a le pouvoir de se reproduire indéfiniment avec l'aide d'Isis » (*ibid.* 366-367), d'après Plut., *De Is.*, 54, 373 a-b; L. Bricault, Isis myrionyme, dans: C. Berger *et al.* (éds.), *Hommages à Jean Leclant.* III, Bibliothèque d'étude 106/3 (Le Caire 1994) 67-86.

[61] Plut., *De Is.*, 53, 372 f (226 de l'éd.-trad. Chr.Froidefond dans la CUF [Paris 1988]).

[62] *Ibid.* 43, 368 c. Cf. J. Hani, *La religion égyptienne dans la pensée de Plutarque* 362.

[63] Plut., *De Is.*, 54, 373 a.

[64] *Ibid.* 77, 382 c.

Saïs que nous cite Plutarque au début du traité[65] et dont Proclus[66] nous livre une variante: « Je suis tout ce qui a été, est et sera ».

C'est là aussi une définition de ce que les Grecs entendaient par αἰών. Une mosaïque bien connue d'Antioche[67] nous en montre la personnification. *Aiôn* y fait mouvoir une roue symbolisant le cycle des trois temps figurés à côté: Passé, Présent et Avenir. Il préside aux *Chronoi*, il en régit le cours, tout comme Isis, maîtresse du temps et de l'espace.' Εγὼ τύραννος Εἶσις αἰῶνος μόνη, Εἶσις ἐγώ εἰμι ἡ τύραννος πάσης χώρας, lui font dire respectivement les arétalogie de Cyrène[68] et de Kymè.[69] Car *aiôn* est le temps du monde dans son accomplissement total et perpétuel. Ce qui nous ramène à la formulation a priori problématique d'Athénagore: φύσιν αἰῶνος.

L'inscription célèbre d'Éleusis,[70] qu'a commentée naguère le P. Festugière,[71] reconnaît à Aiôn une « nature divine » (φύσει θείᾳ), qui lui vaut de rester « identiquement le même ». C'est « le monde unique de quelque nature qu'il est, a été, sera » (nous retrouvons ici les trois temps avec lesquels l'arétalogie de Saïs identifie Neith-Isis). Et le même texte éleusinien, qui suit la dédicace gravée « pour la domination de Rome et la permanence des mystères », dit d'Aiôn qu'il « produit la nature divine absolument éternelle » (θείας φύσεως ἐργάτης αἰωνίου πάντα). Cette inscription est antérieure d'un siècle et demi ou plus à la *Supplique* d'Athénagore, mais celui-ci fait état

---

[65] *Ibid.* 9, 354 c. Cf. le commentaire de J. G. Griffiths, *Plutarch's De Iside et Osiride* (Cardiff 1970) 284.

[66] *In Tim.*, 21 e (I, 98, 16 s. Diehl); trad. A.-J. Festugière, I (Paris 1966) 140. Cf. aussi Paus., X, 12, 10, à propos de Zeus.

[67] R. Stillwell (éd.), *Antioch-on-the-Orontes*, III, *Excavations of 1937-39* (Princeton 1941) 176-177 pl. 50, 5; D. Levi, Aion, *Hesperia* 13 (1944) 269-273, figg. 1-3; *Id.*, *Antioch Mosaic Pavements*, I (Princeton Univ. Press 1947) 197-198 pl. XLIII d; H. M. Jackson, Love make the world go round... , dans: J. R. Hinnells (éd.), *Studies in Mithraism* (Rome 1994) 144-145 et pl. VII. Pour L. Foucher, Annus et Aiôn, dans: *Aiôn. Le temps chez les Romains* (Paris 1976) 202, Aiôn serait ici « le temps absolu opposé aux divisions du temps en rapport avec les événements et la destinée humaine; il est immuable tandis que tout tourne autour de lui; il ne participe donc pas au banquet des *Chronoi* ». Non, mais il les domine et en déifie la synthèse ! M. P. Nilsson a justement souligné la difficulté qu'on éprouve à fixer la notion d'éternité dans la mentalité grecque, car elle tient au fait que l'*aiôn* se divise en trois phases, passé-présent-futur: *Geschichte der griechischen Religion*, II, *Die hellenistische und römische Zeit* (rééd. Munich 1961) 504.

[68] *SEG* IX, 192, 4 = *SIRIS* 803 = *RICIS* 701/0103.

[69] A. Salač, *BCH* 51 (1927) 378-383 et pl. 15; *IG* XII Suppl. 98-99; *I.Kyme* n° 41, 97-108 et pl. XI; *RICIS* 302/0204.

[70] *SIG* (3e éd.) 1125.

[71] Festugière, *Hermès Trismégiste* 181-182.

d'une « physiologie » isiaque développée bien avant lui. La « nature divine » d'un Aiôn qui coïncide avec le cosmos dans sa perpétuité fait songer à Isis comme φύσιν αἰῶνος.

A priori, l'expression a quelque chose d'antinomique, sinon de contradictoire dans les termes. En effet, l'ordre de la nature est celui du changement, de l'éphémère, de l'existence en devenir, alors qu'*aiôn* depuis Platon[72] représente l'éternité idéale et immobile, dont le temps « né avec le ciel »[73] n'est qu'une image mobile « progressant suivant la loi des nombres ». Des trois aspects du temps dont la totalité constitue l'*Aiôn* d'Antioche et qui définissent l'*Aiôn* d'Eleusis, tout autant que la divinité d'Isis-Neith à Saïs, Platon ne retient que le présent immuable et inchangé[74] pour son « éternité ». Mais cette éternité transcendantale et absolue du monde intelligible ne coïncidait pas avec la représentation qu'on avait plus couramment d'*aiôn*.

Loin d'en faire un modèle du temps qui s'écoule, Euripide[75] faisait d'Aiôn un fils de Chronos, et Wilamowitz[76] l'explique en relation avec la vie humaine comme durée relative, alors que Chronos signifie une durée absolue, et de nous renvoyer à un autre Platon, celui de l'*Anthologie Palatine* (IX, 51), où le philosophe nous dit qu'Aiôn « emporte tout » (*omnia fert aetas*, traduira Virgile),[77] tandis qu'un « long temps » (χρόνος) « sait changer le nom, la forme, la nature ou le sort » : il s'agit donc de la durée vécue, à distinguer du temps qui gère les vicissitudes, temps divin et abstrait comme puissance absolue. Ce temps était effectivement divinisé, puisqu'on l'identifiait avec Kronos, selon un jeu de mots que Cicéron[78] emprunte aux stoïciens, qui

---

[72] *Tim.*, 37 d.

[73] *Tim.*, 38 b.

[74] *Tim.*, 37 e-38 a.

[75] *Heraclid.*, 900: Αἰών τε Χρόνου παῖς. Cf. *Suppl.* 787.

[76] *Euripides Herakles*. Text und Commentar (Berlin 1889) II, 180. Cf. J. Wilkins, *Euripides Heraclidae* (Oxford 1993) 172, *ad loc.*: *Aiôn* comme temps de la vie humaine est distingué de Chronos « as an impersonal and abstract force ». Voir aussi E. Fraenkel, *Aeschylus Agamemnon*, éd. commentée, II (rééd. Oxford 1962) 278: au vers 554, Chronos « is time absolutely », tandis qu'*Aiôn* est entendu « relatively, determined by the subject to whom the αἰών belongs: in the case of the herald it would be his lifetime, in the case of the gods it is eternity ».

[77] *Buc.*, IX, 51. *Aetas* au sens d'*aeuum* correspond bien de fait à *aiôn*, comme l'avait bien compris C. Gesner: *supra*, n. 46.

[78] *ND*, II, 64. Cf. P. Decharme, *La critique des traditions religieuses chez les Grecs* (Paris 1904) 308; des Places, *La religion grecque* 82.

le tenaient eux-mêmes très probablement d'autres exégèses pseudo-étymologiques, comme celles de la littérature orphique.[79]

Or Isis, dont le nom même passait pour signifier «l'Ancienne»,[80] passait aussi pour être fille aînée de Kronos, d'après une arétalogie de Nysa citée par Diodore,[81] à laquelle font écho celles d'Andros,[82] de Kios[83] et de Kymè,[84] et quand chez Apulée la déesse se présente à Lucius comme *saeculorum progenies initialis*,[85] elle ne dit rien d'autre en somme. Cette Τύχη πρωτογένεια, que les Romains assimilaient à leur *Fortuna Primigenia*,[86] était bien la fille aînée (*initialis*) du Temps ou la «Femme des premiers temps», comme l'écrivait H. Jeanmaire,[87] «émanation primordiale des siècles».[88] D'une certaine manière, Isis a donc un être et des pouvoirs qui en font presque l'équivalent d'Aiôn, «l'enfant de Chronos».

Au vrai, Aiôn n'a rien d'une éternité abstraite, inconcevable aux sens et à l'entendement (comme l'éternité chrétienne, voire platonicienne). Dans le *De caelo* d'Aristote,[89] Aiôn est la durée du monde, l'accomplissement du ciel entier, celui «qui embrasse la totalité du temps et jusqu'à l'infinité». On le dénomme «Aiôn», parce qu'il est «toujours, immortel et divin. C'est de là que dépendent pour tous les êtres l'existence et la vie».[90] Car, pour les Anciens en général, le monde n'a pas de fin, même s'il est soumis à des mutations périodiques. D'où la notion d'éternité cyclique, fondamentale dans le

---

[79] O. Kern, *Orphicorum fragmenta* (rééd. Berlin 1963) 149 n° 68. Cf. Plu., *QR*, 12, 266 f; *De Is.*, 32, 363 d; Sal., *De d. et m.*, IV, 2 (6 G. Rochefort, dans la CUF [Paris 1960]).

[80] Diod. Sic., I, 11, 4. Cf. A. Burton, *Diodorus Siculus, Book I. A Commentary*, ÉPRO 29 (Leyde 1972) 65.

[81] I, 27, 4. Cf. A. Burton, comm. cité, *ad loc.*

[82] Peek, *Isishymnus* 15 v. 15.

[83] *Ibid.* 139 v. 8.

[84] *Ibid.* 122 v. 5. Dans l'arétalogie de Maronée (Grandjean, *Maronée* 17, 16), Isis est invoquée comme fille aînée de Gê. Or Kronos correspondait au dieu égyptien Geb, dieu de la Terre: P. Roussel, Un nouvel hymne grec à Isis, *REG* 42 (1929) 151; Dunand, *Culte d'Isis* I 7, 205; III 110-111.

[85] *Méta.*, XI, 5, 1, et le comm. de Griffiths, *Apuleius* 141-142.

[86] Dunand, *Culte d'Isis* II 81 et III 110; M. Malaise, *Conditions* 186.

[87] *La Sibylle et le retour de l'Âge d'Or* (Paris 1939) 13-36.

[88] *Ibid.* 11.

[89] I, 9, 279 a 22-30 (D. J. Allan [éd.] [Oxford 1955]).

[90] *Ibid.* 27-30; trad. Festugière, *Études de philosophie grecque* 254. Cf. Procl., *In Tim.*, III 9, 3-4. Diehl: l'aiôn est «mouvement qui dure toujours dans l'univers, mouvement ordonné et dont les révolutions se répètent toujours identiques» (trad. Festugière, *op. cit.*, 261, et commentaire 263-264).

symbolisme funéraire des Saisons annuellement renaissantes, images d'une nature perpétuellement rajeunie,[91] ce que représente aussi le serpent changeant d'écailles auquel Nonnos de Panopolis[92] compare justement un Aiôn retrouvant toujours sa vitalité. « L'idée de *vie* est de l'essence même d'αἰών », écrivait le P. Festugière[93] en accord avec un article perspicace d'E. Benveniste,[94] qui faisait bien valoir cette acception du mot chez Homère notamment: « L'αἰών, c'est le χρόνος d'une vie particulière, le temps que dure normalement la vitalité d'un vivant donné ».

Mais le « Vivant » par excellence, celui qui anime tous les autres, c'est le monde. On a vu que, d'après l'inscription d'Éleusis, Aiôn « produit la nature divine absolument éternelle » et que cette « nature » coïncide avec le cosmos dans sa perpétuité. Un autre texte, qui nous ramène à l'Égypte ou du moins aux milieux qui s'en réclamaient, nous apporte à cet égard un éclairage confirmatif. C'est le traité n° XI du *Corpus Hermeticum*, sur lequel S. Delcomminette[95] a porté récemment un regard attentif, après les analyses approfondies d'A.-J. Festugière.[96] Il s'agit d'un *logos* qui, sur un fond de lieux communs stoïciens, broche quelques traits empruntés au moyen platonisme. Nous sommes donc en l'occurrence à une époque assez proche d'Athénagore, qui s'inspire (on l'a vu) d'exégèses familières aux doctrinaires du Portique, mais que des platoniciens comme Plutarque n'ont sans doute pas ignorées, compte tenu des interprétations précitées du *De Iside*. D'après l'auteur du discours de *Nous à Hermès* (c'est le titre du traité), « Dieu fait l'Aiôn, Aiôn fait le monde...Aiôn est puissance de Dieu, et l'ouvrage d'Aiôn est le monde, qui n'a pas eu de commencement, mais qui est toujours en devenir par l'action d'Aiôn. C'est pourquoi rien de ce qui est dans le monde ne périra jamais (Aiôn est impérissable) ni ne sera détruit, parce que le monde est tout enveloppé par Aiôn ».[97] Et d'Aiôn Dieu est l'âme qui vivifie le Tout:

---

[91] R. Turcan, *Messages d'outre-tombe. L'iconographie des sarcophages romains* (Paris 1999) 122-134: *Les quatre temps de l'éternité.*

[92] *Dionys.*, XLI 181-183.

[93] Festugière, *Hermès Trismégiste* 179; *Études de philosophie grecque* 271.

[94] Expression indo-européenne de l'éternité, *Bull. de la Soc. de Ling.* 38 (1937) 103-109.

[95] Vocabulaire stoïcien et pensée égyptienne dans le onzième traité du *corpus* hermétique, *Rev. de Philos. Ancienne* 20 (2002) 11-36.

[96] Festugière, *Hermès Trismégiste*, IV, 152-162.

[97] *CH*, XI, 2-3 (147-148 Nock-Festugière).

ζῳοποιοῦσα τὸ πᾶν.[98] Le monde est « omniforme » (παντόμορφος),[99] et l'on ne peut s'empêcher de repenser ici à la « myrionyme » du *De Iside*, qui « revêt toutes sortes de formes et d'apparences ».[100] Mais, en définitive, on ne doit pas oublier non plus ce que Platon écrit dans le *Timée* (37 d), lorsqu'il fait du monde une image du « Vivant éternel » et qu'il en souligne la « nature éternelle » (φύσις...αἰώνιος). Les allégoristes auxquels s'attaque Athénagore avaient lu Platon et faisaient donc d'Isis le principe immortel de l'univers animé.

Tout ce travail de réflexion, de spéculations théosophiques où se croisent et confluent des courants de source hétérogène, est (je crois) susceptible de nous aider à comprendre qu'Isis ait pu passer pour φύσις αἰῶνος, c'est-à-dire pour la force génératrice d'un monde perpétué qu'elle vivifie sans fin. Et l'on conçoit aussi corrélativement qu'un platonicien comme Apulée qui, dans le *De deo Socratis*,[101] semblait désespérer d'atteindre le divin autrement que par l'entremise des démons, ait trouvé la voie d'une piété fervente,[102] vouée directement à la divinité du monde visible, physique et qui n'en est pas moins « éternel », au sens où l'entendaient les Anciens: *rerum naturae parens*. De même, Plutarque avait d'abord cru reconnaître dans une certaine démonologie la réponse aux interrogations d'un polythéisme en crise pour le philosophe. Mais, comme on l'a remarqué, « l'auteur du *De Iside* a vaincu les démons et renvoyé le mal au 'presque non-être': tel fut le double don que lui accorda Isis ».[103] Le monde organisé et sa vie innombrable participent « à la vertu idéale de la divinité »,[104] comme Isis est unie à Osiris en tant que « nature » inépuisablement créatrice et nourricière des êtres. Elle est vraiment *Korè kosmou*,[105] pupille de l'oeil solaire qui éclaire les hommes pour

---

[98] *Ibid.* 4 (148 Nock-Festugière).

[99] *Ibid.* 16 (153 Nock-Festugière). Cf. Festugière, *Hermès Trismégiste* 65-66; Delcominette, *Vocabulaire stoïcien* 19-20.

[100] Plut., *De Is.*, 53, 372 e: διὰ τὸ πάσας...μορφὰς δέχεσθαι καὶ ἰδέας.

[101] 5, 129-130; 6, 132 et 137 (25-28 Beaujeu); *supra* 75, n.18.

[102] J. Beaujeu, Les dieux d'Apulée, *RHR* 200 (1983) 385-406, en part. 400-403.

[103] Chr. Froidefond, Plutarque et le platonisme, *ANRW*, II, 36, 1 (Berlin-New York 1987) 232.

[104] *Ibid.* 231.

[105] H. Jackson, Kore Kosmou: Isis, Pupil of the Eye of the World, *CdE* 61 (1986) 116-135. Cf. déjà W. Bousset, *s. v. Kore Kosmou*, dans: *RE*, XI, 2 (1922) col. 1387; A.-J. Festugière, éd.-trad. du *Corpus Hermeticum* dans la CUF, III (Paris 1954) CXXVIII n. 1. On a songé aussi à entendre *Korè kosmou* au sens de *Physis* (H. Jackson, *loc.cit.* 116 n.2), ce qui nous renvoie directement à la formulation d'Athénagore.

les gratifier d'une vision mystique, comme celles de Lucius au terme de ses tribulations dans les *Métamorphoses*. Osiris demeure en principe, mais comme implicitement, le « père souverain des dieux »,[106] aux mystères duquel le héros du roman doit finalement se faire initier, afin d'en recevoir une illumination privilégiée. En fait, si la troisième consécration de Lucius lui vaut une apparition en songe « non sous une figure d'emprunt (comme les images anthropomorphes du culte ordinaire), mais face à face »[107] (ce qui ferait penser à la contemplation de Plotin μόνου πρὸς μόνον au terme des *Ennéades*), c'est Isis qui a mis son fidèle sur la voie de la révélation. Elle est pour lui l'épiphanie première, immédiate et directe de la divinité qui vivifie le monde et qui lui donne une âme, comme la *Korè kosmou* et l'Aiôn du XI[e] traité hermétique, comme la « nature d'éternité » dont parle Athénagore.

Le Dieu-Roi des philosophes est abstrait, lointain, « exsupérantissime » et donc inaccessible. Isis résout les problèmes d'une théologie qui exclut la dévotion personnelle, toute réciprocité entre mortels et immortels, au nom même d'une transcendance absolue. Dans la religion de Lucius, les obstacles disparaissent. Comme le Dieu du Περὶ κόσμου, qui trône au sommet de l'univers, mais dont la puissance circule à travers l'ensemble du monde (398 b 8-9), à l'image du souffle igné des stoïciens, Isis est à la fois sublime et intime au coeur de ses mystes. Ni la démonologie, qui permettait aux intellectuels païens de lever certaines difficultés majeures des liturgies ou de la mythologie, ni la magie (qui prétendait contrer le fatalisme astral) n'expliquent la conversion finale de Lucius-Apulée,[108] mais bien une sorte de logique inhérente à toute foi religieuse authentique.

Cette déification en Isis de l'Être multiple et total correspond non pas à une sorte de panthéisme anonyme, mais à un hénothéisme intégrateur, comme celui du Portique, dont le Zeus « polyonyme » implique tous les dieux du panthéon gréco-romain comme autant de « vertus » ou de forces agissantes. Isis assume les pouvoirs et les prérogatives des autres déesses, sinon des autres dieux, jusqu'à être conçue comme *summa numinum*, et par *numen* il convient d'entendre ici étymologiquement le « signe » manifeste de l'action divine[109] ou

[106] Apul., *Méta.*, XI, 27, 2; *supra* XXX n. 26.
[107] *Méta.*, XI, 30, 3: *coram*. Cf. 23, 7 (*deos superos accessi coram et adoraui de proxumo*).
[108] Beaujeu, *Les dieux d'Apulée* 401-406.
[109] Apul., *Méta.*, XI, 25, 4: *tuo nutu*.

d'une volonté transcendante qui s'affirme dans la vie des hommes. C'est en elle et par elle qu'apparaît le principe du Bien dont nous parle Plutarque[110] et auquel elle est unie indissolublement, comme Apulée aussi l'écrit à sa manière: *conexa, immo uero unita ratio numinis religionisque*,[111] ce qui marque bien dans le cas d'Isis et d'Osiris «l'unité essentielle des deux divinités», comme traduisait si justement P. Vallette.[112] Au vrai, la déesse éclipse et occulte Osiris jusqu'aux derniers chapitres du roman. Pareillement, Mithra s'annexe les prérogatives de Zeus Oromasdès, jusqu'à le supplanter en tant que dieu sauveur.[113] C'est leur action dans le monde et pour la vie des êtres qui vaut à l'une comme à l'autre cette prééminence. C'est ainsi également qu'Attis acquiert une position dominante dans le culte métroaque, puisqu'une *tabella defixionis* de Gross-Gerau le qualifie de *deum maxsime Atthis Tyranne*.[114]

Dans ces conditions, a-t-on le droit de voir dans l'Isis d'Apulée une «création littéraire» ou comme un «mythe»[115]? Les textes et les contextes qui, en dehors même du livre XI des *Métamorphoses*, nous attestent le développement des croyances magnifiant la déesse nous prouvent que ce *numen* répondait aux aspirations intenses d'un certain paganisme soucieux de surmonter les apories des théologiens ou des théoriciens, ce qui se vérifie dans d'autres religions. C'est cet hénothéisme qu'Isis a pu représenter au II^e^ siècle de notre ère, aussi bien pour un «philosophe platonicien» ou platonisant comme Apulée que pour les arétalogues et pour certains dévots qui la priaient en disant: *una quae es omnia*.[116] Elle personnalise la totalité vivante d'Aiôn où la déesse exerce son omnipotence: φύσις αἰῶνος. Cette Mère universelle nous fait certes penser à d'autres Mères du

[110] *De Is.*, 53, 372 e-f.

[111] *Méta.*, XI, 27, 3. J. G. Griffiths ne commente pas ces mots, pourtant significatifs, quand on les rapproche de Plutarque.

[112] Ed.-trad. dans la CUF, III (Paris 1945; réédité) 164.

[113] R. Turcan, Les dieux et le divin dans les mystères de Mithra, dans: R. Van Den Broek, T. Baarda et J. Mansfeld (éds.), *Knowledge of God in the Graeco-Roman World*, ÉPRO 112 (Leyde 1988) 255-260.

[114] M. Scholz-A. Kropp, Priscilla, die Verräterin; eine Fluchtafel mit Rachegebet aus Gross-Gerau, dans: K. Brodersen-A. Kropp (éds.), *Fluchtafeln. Neue Funde und neue Deutungen zum antiken Schadenzauber* (Francfort s/ Main 2004) 33-36 et pl. 14 a.

[115] Méthy, *La divinité suprême* 268 et 269.

[116] *CIL*, X, 3800 = *SIRIS* 502: «Isis intellegitur dea universalis simili modo atque Hermes Trismegistus» = *RICIS* 504/0601. Cf. Mart., *Ep.* , V, 24, 15: *Hermes omnia solus et ter unus*.

monde méditerranéen,[117] qu'on adore parfois exclusivement aux dépens du Dieu Père, et sans doute pour des raisons analogues à celles qui motivaient les mystes de la « Myrionyme ». Mais ce quasi monothéisme de la Vierge appartient à une tout autre histoire et se différencie foncièrement de l'hénothéisme isiaque.

[117] Cf. par exemple E. Stauffer, Antike Madonnenreligion, *ANRW*, II, 17, 3 (Berlin-New York 1984) 1425-1499; S. Benko, *The Virgin Goddess. Studies in the Pagan and Christian Roots of Mariology* (Leyde 1993) (en part. 170-195, sur les Collyridiennes que combat Épiphane); Ph. Borgeaud, *La Mère des dieux. De Cybèle à la Vierge Marie* (Paris 1996) 179-181.

DION CASSIUS ET LES PHÉNOMÈNES RELIGIEUX "ÉGYPTIENS". QUELQUES SUGGESTIONS POUR UN MODE D'EMPLOI

Pierre Cordier

Depuis le début du XX^e^ siècle, Dion Cassius a la réputation d'un historien de tradition sénatoriale, défenseur acharné du *mos maiorum* et grand pourfendeur des *nouae res*. À l'appui de ce jugement, on a invoqué le souci qu'il affiche de relever les atteintes à la dignité du Sénat, les évolutions de l'ordre, son intérêt d'antiquaire pour le droit public, la compétence et les procédures de la Curie, le regard sévère qu'il porte sur l'expansion du pouvoir impérial. Parmi les pièces versées au dossier figurent les prises de position supposées de Dion sur les cultes étrangers, notamment ceux de la zone égyptienne, issus du monde alexandrin et/ou hérités de l'Égypte pharaonique. À l'instar de Tacite, Dion se montrerait hostile à l'introduction de ces cultes, perçus comme étrangers, ou à leur implication dans la vie publique romaine.

L'objet de la présente enquête n'est pas de revenir sur la validité, fort douteuse, de la catégorie d'histoire sénatoriale, ni sur les caractères supposés de l'œuvre de Dion, que je viens d'inventorier brièvement. Des travaux récents ont fait justice de la plupart d'entre eux. Il s'agira ici de présenter quelques observations méthodologiques sur l'usage que l'historien contemporain peut faire des passages de Dion Cassius concernant l'Égypte et les religions qui en sont issues. S'agissant de la diffusion des cultes isiaques et, plus généralement, des pratiques égyptisantes, le témoignage de l'*Histoire romaine* est souvent invoqué, qu'il s'agisse de valider une chronologie, d'identifier les étapes d'une évolution religieuse, de caractériser des dynamiques sociales et les représentations qu'elles enfantent. Généralement, Dion est cité au détail, sous la forme de bribes détachées de leur contexte, pour l'information brute qu'il apporte. Mais il est risqué de commenter ou de citer un passage de cet auteur sans prendre en compte la fonction des données qu'il délivre au sein du récit dans lequel elles s'inscrivent. Les passages où l'historien sévérien traite de faits religieux égyptiens ne sont pas très nombreux—moins d'une trentaine—. Cette

sporadicité même souligne le caractère *significatif* de ces *testimonia*, qui sont nécessairement sélectionnés et orientés, pour ne pas dire biaisés en fonction des besoins de la narration et d'une perspective historiographique propre à Dion Cassius. L'information rapportée a une fonction dans l'économie du récit historique. Pour être utilisée, elle ne peut pas davantage être détachée de son contexte narratif que de son contexte événementiel. Le postulat de la présente étude est qu'en prêtant attention au cadre diégétique des passages qu'ils utilisent couramment, les historiens des *Aigyptiaka* jetteront sur eux un regard neuf: l'*Histoire romaine* illustre, à sa façon propre, la réception des cultes égyptisants au III^e^ siècle et la réflexion d'un sénateur sur le rôle qu'ils avaient à jouer dans les changements et la continuité de la *res publica*. À l'occasion, le repérage des biais du récit—les distorsions calculées que Dion apporte à son information—permet de déplacer des questions controversées. C'est le cas, par exemple, de la mention récurrente des cultes égyptiens dans les séquences de prodiges.

Lorsque la critique contemporaine tend à prêter à Dion Cassius mépris et hostilité à l'égard des cultes nilotiques, elle allègue volontiers, à l'appui de cette interprétation, l'idée d'un préjugé racial contre les Égyptiens.[1] C'est pourquoi, pour commencer, il est nécessaire d'examiner ce que Dion entend par « égyptien »: bien qu'il distingue nettement, en certaines occasions, le monde alexandrin de l'Égypte, il utilise en effet cette catégorie pour les deux ensembles. Une telle assimilation, contrairement à l'opinion commune, ne révèle pas de préjugés particuliers, mais seulement l'usage de stéréotypes ethnographiques au service d'un projet d'historien. Nous nous attacherons ensuite à comprendre pourquoi, dans l'*Histoire romaine* de Dion, les épisodes égyptisants sont affectés d'une valeur omineuse. Loin de les stigmatiser invariablement comme des menaces contre la *pax deorum*, cette valeur les justifie et met en évidence la légitimité acquise de leur intégration progressive à l'univers religieux romain. Les exemples de Sarapis, d'Hermès Aérios et du comput hebdomadaire des jours en attestent, chacun dans un registre différent. Loin que la position de Dion sur les cultes « égyptiens » soit celle d'une fermeture aux innovations religieuses, ils laissent voir en somme comment une pensée conservatrice affronte le changement.

[1] M. Reinhold, Roman Attitudes towards Egyptians, *AncW* 3 (1980) 97-103.

Les « Égyptiens » à géométrie variable de Dion Cassius

Commençons par les préalables communément allégués pour justifier la caractérisation des préférences religieuses de Dion Cassius: les jugements stéréotypés que l'*Histoire romaine* formule sur les Égyptiens et les Alexandrins. Un constat s'impose: pour Dion, la distinction entre ces deux catégories ne semble pas aller de soi. Elles sont tantôt confondues, tantôt dissociées.[2] Nous reprenons ici, pour les nuancer fortement, les observations de Meyer Reinhold sur les attitudes romaines à l'égard des Égyptiens. Le premier passage semble évoquer comme un fait d'expérience, au parfait et au présent, l'intempérance verbale et l'impulsivité politique des Alexandrins, considérés à part[3]:

Dion Cassius XXXIX, 58, 1 Οἱ γὰρ Ἀλεξανδρεῖς θρασύνασθαι μὲν πρὸς πάντα ἱκανώτατοι καὶ ἐκλαλῆσαι πᾶν ὅ τι ποτ' ἂν ἐπέλθῃ σφίσι προπετέστατοι πεφύκασι, πρὸς δὲ δὴ πόλεμον τά τε δεινὰ αὐτοῦ φλαυρότατοί εἰσι, καίπερ ἐν ταῖς στάσεσι, πλείσταις δὴ καὶ μεγίσταις παρ' αὐτοῖς γιγνομέναις, διὰ φόνων τε ἃ εἰ χωροῦντες καὶ τὸ ζῆν παρ' οὐδὲν πρὸς τὴν αὐτίκα φιλονεικίαν τιθέμενοι, ἀλλὰ καὶ ὥσπερ τι τῶν ἀρίστων ἀναγκαιότατον τὸν ἐν αὐταῖς ὄλεθρον διώκοντες.

« Les Alexandrins sont très portés à l'impudence en toute occasion et très enclins à jacasser sur tout ce qui leur passe par la tête; mais pour la guerre et pour ses dangers, ils ne valent absolument rien, quoique, au milieu des guerres civiles, très fréquentes et terribles chez eux, ils ne respirent que le meurtre, et sous le coup de la querelle, ne comptent la vie pour rien, mais y recherchent la mort comme la plus indispensable des actions d'éclat auxquelles elles donnent lieu ».

Ce passage prend place dans le récit de la restauration de Ptolémée XII à l'initiative du gouverneur romain de Syrie, Aulus Gabinius, en 55 av. J.-C.[4] Il est immédiatement suivi par une courte phrase

[2] K. A. D. Smellik et E. A. Hemelrik, Who knows not what monsters demented Egypt worships? Opinions on Egyptian animal worship in Antiquity as part of the Ancient Conception of Egypt, *ANRW* II, 17, 4 (1984) 1852-2000, particulièrement 1925-1926.

[3] Cf. M. Reinhold, *From Republic to Principate. An Historical Commentary on Cassius Dio's Roman History, Books 49-52 (36-29 B. C.)*, American Philological Association, Monograph Series 34 (Atlanta 1988) *appendix*; Smelik et Hemelrik, *Monsters* 1927-1929.

[4] Cf. I. Shatzman, The Egyptian Question in Roman Politics, *Latomus* 30 (1971) 363-369.

énonçant la défaite des Alexandrins et les représailles de Ptolémée. Dion fait indiscutablement allusion à une tradition morale d'origine platonicienne, qui prête aux Alexandrins l'instabilité caractéristiques des mélanges (κρᾶσις), et à un lieu commun sur le caractère des Grecs de sang mêlé (μιξέλληνες).[5] Mais il ne s'agit là que de connotations et d'allusions, car Dion ne qualifie pas expressément les Alexandrins de mixhellènes. Cet énoncé a surtout valeur d'annonce: le coup de main de Gabinius est la première ingérence directe des Romains dans les affaires égyptiennes. Dans la séquence de l'*Histoire romaine* de Dion, les Alexandrins feront ensuite trois apparitions importantes: pendant la guerre de César à Alexandrie, dans le livre XLII, lors de la réduction de l'Égypte en province, au livre LI, et durant l'expédition orientale de Caracalla à l'automne 215, rapportée au livre LXXVII dont Dion semble avoir été le témoin direct.[6] En détaillant les considérants retenus par Octavien pour l'organisation de la province d'Égypte, l'historien sévérien retient l'instabilité comme le motif du contrôle direct exercé sur Alexandrie par le souverain romain.

LI, 17, 2 Οὐ μέντοι οὐδὲ ἐκείνοις βουλεύειν ἐν τῇ Ῥώμῃ ἐφῆκεν. ἀλλὰ τοῖς μὲν ἄλλοις ὡς ἑκάστοις, τοῖς δ' Ἀλεξανδρεῦσιν ἄνευ βουλευτῶν πολιτεύεσθαι ἐκέλευσε· τοσαύτην που νεωτεροποιίαν αὐτῶν κατέγνω. 3 Καί σφων οὕτω τότε ταχθέντων τὰ μὲν ἄλλα καὶ νῦν ἰσχυρῶς φυλάσσεται, βουλεύουσι δὲ δὴ καὶ ἐν τῇ Ἀλεξανδρείᾳ, ἐπὶ Σεουήρου αὐτοκράτορος ἀρξάμενοι, καὶ ἐν τῇ Ῥώμῃ, ἐπ' Ἀντωνίνου τοῦ υἱέος αὐτοῦ πρῶτον ἐς τὴν γερουσίαν ἐσγραφέντες.

« Il n'ouvrit pas pour autant aux Égyptiens le sénat de Rome, mais il leur prescrivit des institutions, séparées partout, mais sans sénateurs pour les Alexandrins, tant il condamnait leur agitation révolutionnaire. Parmi les dispositions alors prises de la sorte, les autres sont maintenues avec vigueur encore aujourd'hui, mais il y a aujourd'hui des sénateurs qui siègent tant à Alexandrie, depuis l'em-

[5] Sur la κρᾶσις et son instabilité, cf. N. I. Boussoulas, La structure du mélange dans la pensée antique, *BAGB* (1960) 491-498. Sur les caractères des μιξέλληνες en général et les préjugés à leur encontre, cf. M. Casevitz, Sur la notion de mélange en grec ancien: (mixobarbare ou mixhellène?), dans: N. Fick, J.-Cl. Carrière (éds.), *Mélanges Etienne Bernand*, Annales littéraires de l'Université de Besançon, 444 (Paris 1991) 121-139; *id.*, Le vocabulaire du mélange démographique: mixobarbares et mixhellènes, dans: V. Fromentin, S. Gotteland (éds.), *Origines gentium* (Paris 2001) 41-47.

[6] Cic. *Phil.* 2, 113; 3, 29; Liv. 5, 30, 3; cf. J.-C. Dumont, *Servus. Rome et l'esclavage sous la République*, Collection de l'EFR (Paris 1987) 649-650 et n. 73.

pereur Sévère, qu'à Rome, pour avoir été inscrits pour la première fois au conseil par Antonin, le fils de ce dernier ».

Leur incompétence militaire vouait les Alexandrins à la défaite et à l'intégration dans l'empire romain; leur instabilité et leur propension à la στάσις légitimait qu'ils fussent privés d'un conseil de gouvernement autonome et rangés sous la domination romaine (on retrouve là la trace d'un argumentaire impérial d'inspiration cicéronienne).[7] Pourtant, le même passage relève que ces dispositions furent modifiées par Septime Sévère, le premier empereur à concéder un conseil à Alexandrie, puis par Caracalla, le premier à inscrire en nombre les sénateurs alexandrins au sénat romain. Remarquablement, Dion ne condamne pas l'ouverture du Sénat aux Alexandrins; il ne fait que relever, au passage, un moment significatif de l'évolution du principat. Dans le livre LXXVII, Dion ne revient pas sur cette innovation des Sévères, mais il détaille les violences commises par Caracalla contre les Alexandrins, accusés d'avoir médit de l'empereur. Toutes les remarques sur le caractère des Alexandrins visent ainsi à diriger l'attention du lecteur vers les événements du présent, en l'invitant à méditer sur l'inconséquence de la politique menée par Marc Aurèle Antonin. L'histoire livre des illustrations du caractère national des Alexandrins; Caracalla aurait dû tirer les leçons du passé. Nous reviendrons, un peu plus loin, sur cette question. Plutôt que des préjugés ethnographiques de Dion Cassius, les passages sur les Alexandrins constituent des motifs d'alerte, appelant au bon usage du passé dans la lecture ou dans l'action du présent.

Qu'en est-il, dans ces conditions, du regard que Dion porte sur les faits religieux en Égypte? Une remarque liminaire s'impose: si, lorsqu'il traite des structures institutionnelles en vigueur d'Auguste à Septime Sévère, Dion Cassius distingue nettement l'Égypte et Alexandrie, il tend à les confondre, ou plutôt à les assimiler volontairement lorsqu'il parle de mœurs ou d'usages religieux. Les évolutions récentes de l'Égypte facilitaient peut-être cette assimilation: Septime Sévère avait concédé des conseils aux métropoles égyptiennes, en même temps qu'il rendait aux Alexandrins leur sénat, aboli par Auguste;[8] la *Constitutio Antoniniana* s'était étendue aux Égyptiens de souche, et les avait élevés comme les Alexandrins à la condition de citoyens

[7] Cf. F. Millar, *A Study of Cassius Dio* (Oxford 1964) 209-210.

[8] Cf. M. Drew-Bear, Les conseillers municipaux des métropoles au III^{e} s. ap. J.C., *CdE* 59 (1984) 315-332.

romains.[9] Un édit de Caracalla, enjoignant aux Égyptiens de la *chôra* de quitter Alexandrie, confirme paradoxalement la possibilité de confondre Égyptiens et Alexandrins:

PGiss 40, 2, 29 (Hermoupolis, 215) οἱε ἀληθινοὶ Αἰγύπτιοι δύναντ[α]ι εὐμαρῶς φωνῇ, ἢ ἄλλων [δηλ]οῖ ‹αὐτοὺς› ἔχειν ὄψεις τε καὶ σχῆμα· ἔτι τε καὶ ζω[ὴ] δεικνύει ἐναντία ἤθη ἀπὸ ἀναστεροφῆς πολιτικῆς {[πο]λειτικησ} εἶναι ἀγροίκους Α[ἰ]γυπτιούς.

« Les vrais Égyptiens peuvent être identifiés sans peine par leur langage, qui montre bien qu'ils s'approprient l'aspect et le caractère d'une autre population; par leur seul comportement, qui est à l'opposé du monde civilisé, ils se dénoncent comme paysans égyptiens ».

Même si le papyrus de Gissen, conformément à sa perspective normative, fait appel aux principes de ce que Pierre Bourdieu appelle la « distinction » sociale[10] pour justifier une discrimination d'ordre juridique, l'édit relève, dans la cité d'Alexandrie, la convergence des modes de vie et des signes extérieurs d'identité. La tendance, chez Dion, à assimiler Égyptiens et Alexandrins procède probablement du même constat. Quoi qu'il en soit, dans l'*Histoire romaine* de Dion, au début du récit de la guerre d'Alexandrie par exemple, le terme générique de Αἰγύπτιοι vaut à la fois pour les Alexandrins et pour les Égyptiens, quand il définit les opposants aux rapines exercées par César, la suite du récit montre l'implication de la population alexandrine dans le conflit:

XLII, 34, 1 Οἱ Αἰγύπτιοι ταῖς τῶν χρημάτων ἐσπράξεσι βαρυνόμενοι, καὶ δεινῶς φέροντες ὅτι μηδὲ τῶν ἱερῶν τις ἀπείχετο 2[11] (θρησκεύουσί τε γὰρ πολλὰ περισσότατα ἀνθρώπων, καὶ πολέμους ὑπὲρ αὐτῶν καὶ πρὸς ἀλλήλους, ἅτε μὴ καθ ἓν ἀλλὰ καὶ ἐκ τοῦ ἐναντιωτάτου καὶ αὐτοῖς τιμῶντές τινα, ἀναιροῦνται), τούτοις τε οὖν ἀγανακτήσαντες, καὶ προσέτι φοβηθέντες μὴ τῇ Κλεοπάτρᾳ ἅτε μέγα παρὰ τῷ Καίσαρι δυναμένῃ παραδοθῶσιν, ἐταράχθησαν.

---

[9] Cf. O. Montevecchi, Note sull'applicazione della *Constitutio Antoniniana* in Egitto, *QC* 10.19 (1988) 17-35.

[10] P. Bourdieu, *La distinction: critique sociale du jugement* (Paris 1987).

[11] Cf. le traité περὶ τῆς θρησκείας τῆς Αἰγυπτιακῆς attribué à Apollonides Horapion (*ap.* Theophil. *Ad Autol.* 2, 6 = *FGrH* III C 1 212-213, n°66); Tac., *Hist.* 1, 10, 7 [l'Égypte] *superstitione et lasciuia discorde mac mobilem;* Juv. 15, 36-38 *Inde furor uulgo, quod numina uicinorum/ odit uterque locus, cum solos credat habendos/ esse deos quos ipse colit*; Jos. *AJ* 13, 66 τὸ περὶ τῆς θρησκείας οὐχ ὁμόδοξον; App. Fr. 19 (XV, 19) Viereck-Roos 534-535; Macrob. *Sat.* 1, 7, 14; Athanas. *Contra gentes* 23.

« Les Égyptiens toléraient difficilement les levées d'argent et trouvaient scandaleux qu'on s'en prît même à leurs sanctuaires (ils sont à bien des égards le peuple le plus religieux de la terre et se font la guerre pour ces derniers même les uns aux autres, parce que leurs croyances ne sont pas homogènes mais s'opposent parfois absolument entre elles); ils s'irritèrent donc de ces mesures, craignirent en outre d'être livrés à Cléopâtre, vu qu'elle avait beaucoup d'influence sur César, et se livrèrent à des troubles ».

Les considérations sur la θρησκεία des Égyptiens relèvent ici du lieu commun ethnographique. Elles s'inscrivent dans une tradition hellénistique bien attestée, relayée par des auteurs romains de langue latine.[12] En dépit de l'usage du temps présent, l'usage du superlatif (θρησκεύουσί τε γὰρ πολλὰ περισσότατα ἀνθρώπων) ne saurait révéler la position personnelle de Dion. Il traduit seulement l'utilisation que l'ethnographie ancienne, portée comme tous les savoirs antiques à l'usage intensif des taxinomies, faisait des stéréotypes, en attribuant à chaque peuple une propriété éthologique dominante et caractéristique. L'*Histoire romaine* de Dion fournit un autre exemple de ce procédé à propos des Juifs, qualifiés de « race très cruelle dans la colère », γένος θυμωθὲν πικρότατόν.[13] À chaque fois, l'appel à un stéréotype ethnographique est motivé par les besoins de la narration et de la critique de l'action qu'elle relate. La qualité distinctive des Égyptiens, leur religiosité agressive, se combine ici avec la tendance caractéristique des Alexandrins à la στάσις. Dans l'économie du récit, cette parenthèse sur les Égyptiens explique l'origine de la guerre d'Alexandrie, qu'elle impute à la rapacité et à l'imprévoyance de César. Le vainqueur de Pompée, en effet, quel que fût son besoin d'argent, aurait dû tenir compte de ce caractère constant des Égyptiens. Ce n'est là que la première d'une longue série d'erreurs tactiques du dictateur, qu'égrène le récit de la guerre d'Alexandrie chez Dion. L'historien sévérien se montre impitoyable pour la légende césarienne: le César de Dion n'est pas un grand stratège. Ses succès, en général, ne sont dus qu'à la nullité encore plus profonde de ses ennemis.[14] En somme, la parenthèse sur la

[12] Dion Cassius XLIX, 22, 4.

[13] Cf. F. Hinard, P. Cordier (intro., trad.) *Dion Cassius, Histoire romaine, livres 41 et 42* (Paris 2002) XLIV-XLVI.

[14] Dion Cassius l, 24, 5-7 Πῶς δ' οὐκ ἂν ἡμεῖς μεγάλως ἀσχημονήσαιμεν, εἰ πάντων ἀρετῇ πανταχοῦ περιόντες ἔπειτα τὰς τούτων ὕβρεις πρᾴως φέροιμεν, οἵτινες,

religiosité des Égyptiens ne livre aucun point de vue personnel de l'auteur, mais une donnée de l'expérience commune, dont quiconque intervient en Égypte devrait tenir compte, et un critère discriminant pour servir à l'évaluation du passé. Caracalla aurait dû tirer les leçons des mésaventures alexandrines de César (Dion présente avec insistance le fils de Septime Sévère comme un ignare qui n'accorde d'intérêt à aucune forme de παιδεία).

L'assimilation des Égyptiens et des Alexandrins joue pareillement dans deux autres passages fameux de l'*Histoire romaine*, qui appartient à la harangue d'Octavien à ses troupes avant la bataille d'Actium. Il n'est point besoin de s'appesantir sur ces passages, qui ne présentent pas de difficulté majeure. Relevons seulement que ces lignes relèvent du genre de l'invective et, à ce titre, ne livrent qu'un catalogue de lieux communs dévalorisants qui définissent, en négatif, les qualités propres de la romanité ralliée à Octavien. Le livre L inaugure le récit de la bataille d'Actium par une joute oratoire dans les règles. Un tel passage, purement idéologique, n'a d'autre valeur documentaire que de signaler les stéréotypes à la disposition des orateurs pour traiter ce morceau de bravoure qu'était la *contio* d'Octavien avant Actium. Les divers passages qui dépeignent Antoine tantôt comme

---

ὦ Ἡράκλεις, Ἀλεξανδρεῖς τε καὶ Αἰγύπτιοι ὄντες (τί γὰρ ἂν ἄλλο τις αὐτοὺς χεῖρον ἢ ἀληθέστερον εἰπεῖν ἔχοι;) καὶ τὰ μὲν ἑρπετὰ καὶ τἆλλα θηρία ὥσπερ τινὰς θεοὺς θεραπεύοντες, τὰ δὲ σώματα τὰ σφέτερα ἐς δόξαν ἀθανασίας ταριχεύοντες, καὶ θρασύνασθαι μὲν προπετέστατοι ἀνδρίσασθαι δε ἀσθενέστατοι ὄντες, καὶ τὸ μέγιστον γυναικὶ ἀντ' ἀνδρὸς δουλεύοντες, ἐτόλμησαν τῶν τε ἡμετέρων ἀγαθῶν ἀντιποιήσασθαι καὶ δι' ἡμῶν αὐτὰ κατακτήσασθαι; « Et nous, comment ne nous couvririons-nous pas de honte si, nous qui surpassons partout tout le monde en valeur, nous allions supporter benoîtement les outrages de ces gens, par Hercule, des Alexandrins, des Égyptiens (quel qualificatif saurait-on employer de pire et de plus vrai pour eux?), qui vouent, comme à des dieux, un culte aux reptiles et aux autres animaux, embaumant leurs cadavres pour avoir l'air immortels, les plus prompts à fanfaronner, mais les plus amorphes quand il faut du courage et, pire que tout, esclaves d'une femme au lieu d'un homme, et qui ont osé revendiquer nos biens et s'en emparer avec l'aide des nôtres…»?; Dion Cassius L, 27, 1 Μήτ' οὖν Ῥωμαῖον εἶναί τις αὐτὸν νομιζέτω, ἀλλά τινα Αἰγύπτιον, μήτ' Ἀντώνιον ὀνομαζέτω, ἀλλά τινα Σαραπίωνα· μὴ ὕπατον, μὴ αὐτοκράτορα γεγονέναι ποτὲ ἡγείσθω, ἀλλὰ γυμνασίαρχον. « Que d'ailleurs on n'aille pas le regarder pas comme un Romain, mais comme un Égyptien; qu'on n'aille pas l'appeler pas Antoine, il est Sérapion; qu'on n'aille pas croire qu'il ait jamais été consul ni *imperator*, il est gymnasiarque ». Cf. M. Beard, Looking harder for Roman myth. Dumézil and the Problem of Definition, dans: *Mythos in mythenloser Gesellschaft*, Colloquium Rauricum, 3 (Leipzig 1993) 44-64.

un Alexandrin, tantôt comme un « Égyptien », voire associent ces deux caractérisations relèvent du même fonctionnement.

Un dernier passage est fréquemment cité pour définir la position de Dion à l'égard des religions issues de l'Égypte, bien qu'il ne les concerne pas nommément. Il s'agit des recommandations que, dans le livre LII, Mécène adresse à Auguste.

LII, 36, 2 Ὥστ' εἴπερ ἀθάνατος ὄντως ἐπιθυμεῖς γενέσθαι, ταῦτά τε οὕτῳ πρᾶττε, καὶ προσέτι τὸ μὲν θεῖον πάντῃ πάντως αὐτός τε σέβου κατὰ τὰ πάτρια καὶ τοὺς ἄλλους τιμᾶν ἀνάγκαζε, τοὺς δὲ δὴ ξενίζοντάς τι περὶ αὐτὸ καὶ μίσει καὶ κόλαζε, μὴ μόνον τῶν θεῶν ἕνεκα, ὧν ‹ὁ› καταφρονήσας οὐδ' ἄλλου ἄν τινος προτιμήσειεν, ἀλλ' ὅτι καὶ καινά τινα δαιμόνια οἱ τοιοῦτοι ἀντεσφέροντες πολλοὺς ἀναπείθουσιν ἀλλοτριονομεῖν, κἀκ τούτου καὶ συνωμοσίαι καὶ συστάσεις ἑταιρεῖαί τε γίγνονται, ἅπερ ἥκιστα μοναρχίᾳ συμφέρει.

« En sorte que si tu veux devenir vraiment immortel, comporte-toi de la sorte, non sans révérer le premier la divinité en tout lieu et de toute manière conformément aux traditions ancestrales ni sans y contraindre les autres; ceux qui adoptent des usages étrangers dans ce domaine, déteste et châtie-les, non seulement en considération des dieux, dont le contempteur ne saurait honorer quelqu'un d'autre, mais parce que ce genre de personnes, qui introduisent par substitution de nouvelles divinités, font de nombreux adeptes pour les coutumes d'autrui, et que s'ensuivent conjurations, conspirations et sociétés secrètes, choses entres toutes nuisibles à la monarchie ».

La lecture commune a tendance à isoler les deux volets du « miroir du prince » qu'est le livre LII et à considérer indifféremment cet ensemble comme une bibliothèque de sentences détachables de leur contexte. Mais, non moins que les discours symétriques d'Antoine et d'Octavien avant Actium, les discours d'Agrippa et de Mécène constituent une *duplex suasoria*, un exercice de rhétorique mobilisant des clichés ou des positions extrêmes, et qui sont conçus pour répondre terme à terme à un argument opposé. Il est aussi vain de chercher l'opinion de Dion sur les cultes étrangers dans le discours d'Agrippa ou de Mécène que de prétendre définir la position de Thucydide d'après les prosopopées de Périclès dans la *Guerre du Péloponnèse*. Les jugements disséminés dans le récit répondent, sur des cas concrets, aux positions idéales formulées par les discours du livre LII, et, si la position de Dion relative aux cultes égyptiens est à chercher quelque part, c'est dans le rapport entre la narration et les passages gnomiques

qui fournissent des sentences sur l'art de gouverner ou, si l'on veut, entre le récit et les commentaires que le narrateur y intercale.

L'intégration d'Isis et Sarapis: le passé au miroir de l'avenir

Une analogie éclairera ce point: les livres XLII, XLIII et XLIV, consacrés à César, prennent systématiquement le dictateur en contravention avec les bons principes de gouvernement: il s'arroge le bien d'autrui, cède à la flatterie, suit ses passions plutôt que la raison, etc. Pourtant, une fois devenu un fait acquis et stabilisé dans une forme institutionnelle régulière, le principat césarien est devenu une bonne constitution: l'ouverture du livre XLIV vitupère violemment les césaricides pour avoir provoqué l'effondrement de la monarchie césarienne et précipité Rome dans le chaos.[15] L'évaluation des événements par l'historien prend pour horizon le moindre mal ou le moins inefficace, et non le registre des prescriptions idéales de la morale ou de la coutume. Le Bien de l'histoire n'est pas l'action droite (κατόρθωμα) des philosophes; il s'oppose même à lui: on peut, dans l'histoire, obtenir de bons résultats avec de mauvais moyens et des intentions répréhensibles, témoin César; à l'inverse, les grands idéaux et le rigorisme moral ont une fâcheuse tendance à aboutir à des catastrophes, témoins Caton et Brutus. Toutes proportions gardées, il en va de même pour les religions égyptiennes. Si l'on examine les mentions des cultes d'Isis et Sarapis durant la période républicaine, il faut faire remarquer que la première occurrence, qui évoque la destruction des temples par ordre du Sénat en 52 av. J.-C., énonce simultanément la mesure prise par les sénateurs—qu'elle présente comme un prodige—et l'officialisation finale du culte.

XL, 47, 3 Δοκεῖ δὲ ἔμοιγε καὶ ἐκεῖνο τὸ τῷ προτέρῳ ἔτει, ἐπ' ἐξόδῳ αὐτοῦ, περί τε τὸν Σάραπιν καὶ περὶ τὴν Ἶσιν ψηφισθὲν τέρας οὐδενὸς ἧττον γενέσθαι· τοὺς γὰρ ναοὺς αὐτῶν, οὓς ἰδίᾳ τινὲς ἐπεποίηντο, καθελεῖν τῇ βουλῇ ἔδοξεν. 4 οὐ γὰρ δὴ τοὺς θεοὺς τούτους ἐπὶ πολὺ ἐνόμισαν, καὶ ὅτε γε καὶ ἐξενίκησεν ὥστε καὶ δημοσίᾳ αὐτοὺς σέβεσθαι, ἔξω τοῦ πωμηρίου σφᾶς ἱδρύσαντο.

[15] Cf. P. Cordier, Dion Cassius et la nature de la monarchie césarienne, dans: G. Lachenaud et D. Longrée (éds.), *Grecs et Romains aux prises avec l'Histoire. Représentations, récits et idéologie*, Colloque de Nantes et d'Angers 12-15 septembre 2001, vol. I (Rennes 2003) 231-246.

« Mais, pour ma part, j'ai l'impression aussi que la mesure qui avait été votée vers la fin de l'année précédente, à la sortie de charge de Pompée, concernant Sérapis et Isis, avait été un prodige aussi important que tous les autres. En effet, le Sénat décida de démolir leurs temples, que certains citoyens avaient édifiés à leurs frais. En fait, ils ne reconnurent pas ces dieux pendant longtemps et, même quand ils s'imposèrent au point qu'un culte public leur fut consacré, ils furent établis en dehors du *pomerium* » (tr. M. Rosellini).

Ce n'est pas un événement ponctuel que Dion Cassius énonce, mais le début d'un processus d'intégration religieuse, qui voit des *peregrina sacra* accéder de la sphère privée et spontanée à la sphère publique et officielle en traversant quelques turbulences. Le culte a des origines clairement privées et n'accède que par étapes à une forme d'existence officielle, et nous souscrivons pleinement aux réserves de M. J. Versluys sur l'*Isis Capitolina*.[16] Les implications de la structure et de la place de ce passage dans l'*Histoire romaine* constituent une pièce à ajouter à son dossier. Mais pourquoi Dion présente-t-il la décision de détruire les lieux de culte comme un prodige? Sarolta A. Takács commente ce passage en ces termes: « He (*sc*. Dio) included this decree in his list of portents, because in his world of the early third century, Isis and Sarapis were fully integrated state deities presenting the archetype of the imperial couple. Consequently, an order to destroy Isis and Sarapis could only be interpreted as a sign of the disintegration of the *pax deorum et Romanorum* ».[17] Bien que cette interprétation ait le mérite de poser le problème, nous n'y adhérons pas, parce qu'elle suppose un anachronisme (qualifier de prodige le vote par les sénateurs de la destruction des lieux de culte serait pour Dion un réflexe d'homme du III^{e} siècle) d'autant plus gênant que le récit de l'histoire romaine revient ensuite, à plusieurs reprises, sur la difficile officialisation des cultes de Sarapis et Isis. Pour expliquer l'interprétation que Dion prête à l'épisode, il faut se reporter à la nature particulière du prodige chez Dion. L'historien ne jette pas sur l'événement omineux (τέρας) le regard d'un spécialiste du droit augural républicain (en particulier, il ne prend pas en compte la localisation de ces événements, dans ou hors l'*ager Romanus*), mais celui que pouvait porter l'auteur d'un traité sur les *omina imperii* annonçant

[16] Cf. Versluys, *Isis Capitolina* 421-448.
[17] Takács, *Isis and Sarapis* 64.

l'avènement de Septime Sévère. Dans l'art augural traditionnel, la lecture des *omina* est prospective, elle concerne le futur. Chez Dion, au contraire, revient avec régularité l'idée que la suite des événements a montré, *a posteriori*, que telle ou telle anecdote avait valeur de présage ou l'idée que la divinité (τὸ δαιμόνιον ou τὸ θεῖον) voulait donner telle ou telle indication. C'est une méthode parfaitement adaptée à la lecture des *omina imperiii*, sachant qu'il n'était possible d'inventorier et surtout d'interpréter ces signes, au mieux, qu'après la mort de l'empereur régnant.[18] Si la démolition programmée des lieux de culte d'Isis et Sarapis a une valeur de présage, c'est parce que la suite a montré que ces divinités *devaient* intégrer le panthéon romain. Il ne s'agit donc pas ici d'un anachronisme, volontaire ou non, mais d'une forme de raisonnement rétrospectif, supposant une vision finaliste de l'histoire dans laquelle l'état présent des choses est vu comme l'aboutissement nécessaire des évolutions antérieures et la confirmation de leur inéluctabilité. La conséquence de ce point de vue est importante: même si l'état présent des choses est le résultat d'un processus de dégradation, c'est lui qui doit être défendu. C'est pourquoi, chez Dion, les listes de prodiges, qu'il vaudrait mieux désigner sous le nom de listes d'*omina*, sont sélectives et ne retiennent, en général, que des éléments directement en rapport avec la narration. Les séquences de prodiges servent à construire, à structurer la narration, parce qu'elles indiquent, littéralement, le sens de l'histoire.

Sarapis, divinité impériale

Il découle des remarques qui précèdent que l'attitude de Dion à l'égard des cultes égyptiens n'est réductible ni au parti d'un opposant, ni à la pose d'un partisan. Même si la mise en place des cultes d'Isis et Sarapis s'opère en infraction avec le respect dû à la coutume romaine, elle a finalement abouti à créer une situation qui est, *de fait*, aux yeux de Dion, non seulement une donnée acquise, mais

[18] Sur les modes de diffusion des *omina imperii*, cf. A. Barzanò, Il topos dell'*omen imperii* nella storiografia di età imperiale, dans: M. Sordi (éd.), *La profezia nel mondo antico*, Pubblicazioni dell'Università Cattolicà del Sacro Cuore Scienze storiche, 53 (Milan 1993) 261-273. Dion Cassius XLIV, 17, 3 livre une illustration du procédé: « Certains même tinrent pour un prodige l'incident de sa chaise dorée, du moins après son assassinat ».

même la norme de son temps. Les cultes « égyptiens » occupent une place bien définie dans le paysage religieux des Romains; loin de concurrencer les *sacra* traditionnels et de représenter une menace pour la stabilité de la monarchie, ils en sont arrivés à apporter leur contribution à l'édifice des institutions. Un exemple en fera foi, d'autant plus qu'il s'agit d'un cas extrême.

Lors de l'entrée de Vespasien à Alexandrie, fin janvier 68 apr. J.-C., celui-ci reçoit des *omina* favorables et la caution du sacré.[19] Les miracles opérés par l'empereur, tels que Dion Cassius les rapporte, s'inscrivent dans un scénario à la fois égyptisant, avec la crue du Nil, et alexandrin, avec les songes des miraculés et les procédés thérapeutiques mis en œuvre.[20] Sarapis n'est pas expressément nommé. Mais c'est lui qu'il faut reconnaître dans le récit de Dion, notamment au rôle du pied thérapeutique. Le mode opératoire utilisé dans la thaumaturgie de Vespasien désigne, par une de ses figurations communes, le dieu dont l'empereur assumait, en réalisant le miracle, la fonction curative.[21]

LXVI, 8, 1 Τοῦ Οὐεσπασιανοῦ δὲ ἐς τὴν Ἀλεξάνδρειαν ἐσελθόντος ὁ Νεῖλος παλαιστῇ πλέον παρὰ τὸ καθεστηκὸς ἐν μιᾷ ἡμέρᾳ ἐπελάγισεν· ὅπερ οὐπώποτε πλὴν ἅπαξ γεγονέναι ἐλέγετο. Καὶ Οὐεσπασιανὸς δὲ αὐτὸς τυφλόν τέ τινα καὶ ἕτερον οὐκ ἀρτίχειρα, προσελθόντας οἱ ἐξ ὄψεως ὀνειράτων, τοῦ μὲν τὴν χεῖρα πατήσας τοῦ δὲ τοῖν ὀφθαλμοῖν [πηλὸν] προσπτύσας, ὑγιεῖς ἀπέφηνε. 2 Τὸ μὲν θεῖον τούτοις αὐτὸν ἐσέμνυνεν, οὐ μέντοι καὶ οἱ Ἀλεξανδρεῖς ἔχαιρον αὐτῷ, ἀλλὰ καὶ πάνυ ἤχθοντο, ὥστε μὴ μόνον ἰδίᾳ ἀλλὰ καὶ δημοσίᾳ καὶ σκώπτειν αὐτὸν καὶ λοιδορεῖν.

« Lorsque Vespasien entra dans Alexandrie, le Nil monta d'une palme de plus que de coutume en un seul jour ce qui, disait-on, n'était encore arrivé qu'une seule fois. En personne, il guérit aussi un aveugle et un autre homme paralysé de la main, qui étaient venus à sa rencontre sur la vision d'un songe, en marchant sur la main de l'un et en crachant sur les yeux de l'autre. La divinité qui, par ces prodiges, avait beau le signaler à la vénération des habitants,

[19] Pour la discussion des éléments du récit chez Dion Cassius et Suétone, *Vesp.*, 7, 1, cf. Ph. Derchain, J. Hubaux, Vespasien au Serapeum, *Latomus* 12 (1953) 38-52; A. Henrichs, Vespasian's visit to Alexandria, *ZPE* 3 (1968) 51-80 n. 11, 54 pour la date.

[20] Ph. Derchain, La visite de Vespasien au Serapeum d'Alexandrie, *CdE* 28 (1953) n. 3 263.

[21] Cf. S. Dow, F. S. Upson, The Foot of Sarapis, *Hesperia* 13 (1944) 58-77.

les Alexandrins néanmoins, loin de l'aimer, lui étaient violemment hostiles, de sorte que, tant en particulier qu'en public, ils l'accablaient de railleries et d'injures ».

On notera que, chez Dion, le récit de l'*adventus* de Vespasien, acclamé à Alexandrie même quelque sept mois plus tôt sur les instances de Tiberius Julius Alexander, n'identifie pas nommément la divinité (désignée par un terme générique, τὸ θεῖον) qui apporte sa caution à l'acclamation de l'Empereur. Nommer cette instance sacrée, ce serait risquer de réduire la portée de l'événement, en réduisant l'épisode à une confrontation entre l'Empereur et le grand dieu local. C'était en effet un usage bien attesté, pour les empereurs, que d'honorer en Égypte les mêmes dieux dont ils bridaient le culte à Rome.[22] Ici, l'événement est d'une autre nature. L'investiture que Sarapis apporte à Vespasien, en dépit de ses formes étrangères aux traditions antiques des Romains, vaut pour l'assentiment divin en général, et cela bien que l'acclamation de Vespasien ait eu lieu à Alexandrie et non à Rome. De cette façon, Dion transforme le lien de dévotion personnelle ou d'élection qui unit Vespasien à Sarapis en une expression valable de la *pax deorum*. Dès lors que le fait religieux pérégrin est au service d'une expression positive de l'ordre politique, il devient non seulement admissible, mais recommandable.

Pour autant, le lien personnel, puis la fidélité dynastique qui unissent les Flaviens à Sarapis n'échappent pas à l'historien sévérien. Un passage du livre LXVI en témoigne. Dans le bilan qu'il dresse de l'incendie de 80 apr. J.-C., Dion Cassius inventorie une série de monuments détruits, avant de conclure à la valeur omineuse de l'événement.

LXVI, 24, 1 Πῦρ δὲ δὴ ἕτερον ἐπίγειον τῷ ἑξῆς ἔτει πολλὰ πάνυ τῆς Ῥώμης, τοῦ Τίτου πρὸς τὸ πάθημα τὸ ἐν τῇ Καμπανίᾳ γενόμενον ἐκδημήσαντος, ἐπενείματο· 2 καὶ γὰρ τὸ Σεραπεῖον καὶ τὸ Ἰσεῖον τά τε σέπτα καὶ τὸ Ποσειδώνιον τό τε βαλανεῖον τὸ τοῦ Ἀγρίππου καὶ τὸ πάνθειον τό τε διριβιτώριον καὶ τὸ τοῦ Βάλβου θέατρον καὶ τὴν ‹τοῦ› Πομπηίου σκηνήν, καὶ τὰ Ὀκταουίεια οἰκήματα μετὰ τῶν βιβλίων, τόν τε νεὼν τοῦ Διὸς τοῦ Καπιτωλίου μετὰ τῶν συννάων

[22] Cf. V. Tran tam Tinh, Les empereurs romains vs Isis, Sarapis, dans: *Subject and Ruler*, JRA Suppl. 17 (1996) 215-230, particulièrement 215-219; S. Sauneron, Les querelles impériales vues à travers les scènes du temple d'Esné, *BIFAO* 51 (1952) 111-121.

αὐτοῦ κατέκαυσεν. 3 Οὕτω [τε] τὸ κακὸν οὐκ ἀνθρώπινον ἀλλὰ δαιμόνιον ἐγένετο·

« Un autre incendie terrestre, l'année suivante, fit disparaître une fort grande partie de Rome, alors que Titus était parti inspecter le malheur qui avait frappé la Campanie. Car le temple de Sérapis, le temple d'Isis, les *Saepta*, le temple de Neptune, le bain d'Agrippa, le Panthéon, le *Diribitorium*, le théâtre de Balbus, la scène de Pompée, les bâtiments octaviens avec leurs livres, le temple de Jupiter Capitolin avec les divinités qui y résident avec lui furent consumés par le feu. Ainsi ce malheur ne fut pas humain, mais divin ».

L'incendie de bâtiments publics pouvait, en général, avoir valeur de présage; c'est un lieu commun de l'*Histoire romaine*, dont Dion, dans son récit du règne de Macrin, énonce sans ambages le principe:

LXXVIII, 25, 4 Ἐνεπρήσθη μὲν γὰρ καὶ ἄλλα τινά, καὶ τῶν βασιλικῶν κτημάτων μάλιστα, ἐν τῇ ἀρχῇ αὐτοῦ πολλάκις, ὅπερ που καὶ αὐτὸ ἐξαίσιον ἀεί ποτε νενόμισται.

« Il y avait déjà eu, mais surtout fréquemment pendant son règne, d'autres incendies des bâtiments impériaux, ce qui a toujours été regardé comme un présage fâcheux ».

L'intérêt du catalogue des dégâts occasionnés par l'incendie de 80 tient au rapport entre les monuments inventoriés et la conclusion que le narrateur en tire. La disparition d'un aussi vaste ensemble de monuments julio-claudiens traduit dans l'espace le changement des institutions: c'est une phase de la monarchie qui s'achève. En tête de l'inventaire des monuments dévastés, dont les plus anciens remontent à l'époque césarienne, Dion fait figurer le temple de Sarapis. Le sinistre qui frappe les bâtiments est ainsi affecté d'un déterminant et désigne le destinataire du message qu'il constitue: ce que présage l'incendie de 80, c'est la mort de Titus, accompagnée d'une mutation du régime qui met en péril l'institution même de la monarchie. Cet épisode confirme ainsi qu'avec Vespasien et les Flaviens, Sarapis a, aux yeux de Dion, rejoint *en toute légitimité* les rangs des divinités dont le culte est associé à la préservation et à la célébration de l'ordre impérial, et cela même comme divinité à caractère dynastique.

Le récit du règne de Caracalla donne de cette intégration, une illustration *a contrario*. En dépit de l'intérêt que le fils de Septime Sévère témoignait au surnaturel et des marques ostensibles de dévotion qu'il prodiguait aux dieux guérisseurs, des offrandes à la pratique

de l'incubation, les divinités sollicitées restèrent sourdes, leur absence de réponse prenant la valeur d'un désaveu (ὅτι μήτε τοῖς ἀναθήμασι μήτε ταῖς θυσίαις ἀλλὰ τοῖς βουλήμασι καὶ ταῖς πράξεσιν αὐτοῦ προσεῖχον).[23] Son échec tenait à son impiété foncière, incompatible avec l'exercice de la fonction impériale. S'agissant de l'empereur, l'inertie des dieux prend une valeur omineuse, et doit être mise en relation avec d'autres séquences de la biographie de Caracalla. Dans ses relations avec Sarapis en particulier, le désaveu divin est particulièrement explicite lorsque Caracalla, durant son séjour à Alexandrie en 215, déclenche une répression sanglante contre les Alexandrins.[24] L'attitude de l'empereur contraste en effet terme à terme avec les pratiques de dévotion évoquées plus haut. Il conjugue la cruauté d'un tyran avec l'impiété, et ne se contente pas d'utiliser le temple de Sarapis comme le quartier général d'où il supervise les violences, mais, dans une lettre au sénat, il met en parallèle les

[23] LXXVII, 15, 6 Ἐκείνῳ δὲ οὐδεὶς οὐδὲ τῶν θεῶν οὐδὲν οὔτε ἐς τὴν τοῦ σώματος οὔτε ἐς τὴν τῆς ψυχῆς ἴασιν φέρον, καίτοι πάντας τοὺς ἐπιφανεστάτους θεραπεύσαντι, ἔχρησεν. ἀφ᾽ οὗπερ ἐναργέστατα διεδείχθη ὅτι μήτε τοῖς ἀναθήμασι μήτε ταῖς θυσίαις ἀλλὰ τοῖς βουλήμασι καὶ ταῖς πράξεσιν αὐτοῦ προσεῖχον. Οὔτε γὰρ ὁ Ἀπόλλων ὁ Γράννος οὔθ᾽ ὁ Ἀσκληπιὸς οὔθ᾽ ὁ Σάραπις καίπερ πολλὰ ἱκετεύσαντι αὐτῷ πολλὰ δὲ καὶ προσκαρτερήσαντι ὠφέλησεν. Ἔπεμψε γὰρ αὐτοῖς καὶ ἀποδημῶν καὶ εὐχὰς καὶ θυσίας καὶ ἀναθήματα, καὶ πολλοὶ καθ᾽ ἑκάστην οἱ τοιοῦτό τι φέροντες διέθεον· ἦλθε δὲ καὶ αὐτὸς ὡς καὶ τῇ παρουσίᾳ τι ἰσχύσων, καὶ ἔπραξεν πάνθ᾽ ὅσα οἱ θρησκεύοντές τι ποιοῦσιν, ἔτυχε δ᾽ οὐ δενὸς τῶν ἐς ὑγίειαν τεινόντων. « Quant à lui, il n'y a pas de dieu qui lui eût fait une réponse favorable à la guérison de son corps ou de son esprit, bien qu'il eût honoré tous les plus célèbres; c'est ce qui montre bien clairement qu'ils faisaient attention non à ses offrandes et à ses sacrifices, mais à ses pensées et à ses actions. En effet, ni Apollon Grannus, ni Esculape, ni Sarapis, malgré toutes ses prières et les nuits passées dans leurs temples, ne lui furent d'aucune utilité. Il leur envoya, même de loin des vœux, des victimes et des offrandes; beaucoup de gens couraient tous les jours pour leur porter quelque chose de ce genre. Il y vint aussi en personne, dans la pensée que sa présence aurait une certaine force, et il y accomplit toutes les prescriptions imposées aux fidèles, mais sans rien obtenir pour sa santé ».

[24] LXXVII, 23, 1-2 Καὶ τούτων τὰ μὲν πλείω αὐτὸς ὁ Ἀντωνῖνος παρὼν καὶ ὁρῶν ἐποίει, τὰ δὲ καὶ ἐκ τοῦ Σεραπείου προσέταττέ τισιν· ἐν γὰρ τῷ τεμένει διῃτᾶτο κἀν ταῖς τῶν μιαιφονιῶν αὐτῶν νυξὶ καὶ ἡμέραις...ἐπέστειλε τῇ γερουσίᾳ ὅτι ἤγνευσεν ἐν αὐταῖς ἐν αἷς τά τε βοσκήματα ἅμα τῷ θεῷ καὶ τοὺς ἀνθρώπους ἑαυτῷ ἔθυεν. Καὶ τί τοῦτο εἶπον, ὁπότε καὶ τὸ ξίφος δι᾽ οὗ τὸν ἀδελφὸν ἀπεκτόνει, ἀναθεῖναι τῷ θεῷ ἐτόλμησεν... « La plupart de ces exécutions, Antonin, en personne, y faisait procéder en sa présence et devant ses yeux; il y en eut d'autres qu'il ordonna du temple de Sarapis; car il demeurait dans son enceinte, même pendant les nuits et les jours où avaient bel et bien lieu les assassinats. Il écrivit au Sénat qu'il procédait alors à des purifications, quand il faisait en même temps des sacrifices de bestiaux au dieu et d'êtres humains à soi-même. Mais à quoi bon rapporter ce détail, quand il osa offrir au dieu l'épée avec laquelle il avait tué son frère ».

hommes qu'il fait tuer et les victimes sacrifiées au dieu; il va jusqu'à déposer au temple l'épée avec laquelle il a tué son propre frère.

LXXVIII, 7, 3 Ὀλίγον πρὸ τοῦ θανάτου αὐτοῦ ἔν τε τῇ Ἀλεξανδρείᾳ πῦρ ἐξαίφνης πολύ, ὥς γε καὶ ἤκουσα, πάντα τὸν τοῦ Σαράπιδος ναὸν ἔνδοθεν κατασχὸν ἄλλο μὲν οὐδὲν τὸ παράπαν ἐλυμήνατο, τὸ δὲ δὴ ξίφος ἐκεῖνο ᾧ τὸν ἀδελφὸν ἀπεσφάκει μόνον ἔφθειρεν·

« Peu de temps avant sa mort, à Alexandrie, un incendie important et soudain, à ce que j'ai entendu, envahit tout l'intérieur du temple de Sarapis, et n'endommagea absolument rien, sinon l'épée avec laquelle il avait tué son frère ».

L'accumulation de détails veut révéler chez Caracalla une forme monstrueuse et inversée de piété: le dépôt votif revêt un caractère sacrilège. Indirectement, Dion souligne la sacralité du Sarapeion: il rapporte une anecdote qui lui permet de faire un rapprochement entre la mort de Caracalla et le temple alexandrin de Sarapis, pour laisser entendre que l'assassinat de l'empereur a non seulement été annoncé par un *omen*, mais qu'il constitue un témoignage de justice divine. La tentation serait grande de conclure que Dion croyait à l'intervention d'une forme de providence dans l'histoire. Mais justement, Dion ne tire pas de conclusions expresses du prodige qu'il rapporte et se garde bien d'attribuer sans ambages l'événement à la vengeance de Sarapis. De la sorte, l'épisode ne fait que prendre rétroactivement une valeur omineuse. Que déduire de ce procédé? Que Caracalla s'est lui-même disqualifié pour l'exercice du pouvoir; que son comportement excessif et anomique *autorise* tout un chacun à interpréter les présages dans un sens funeste pour l'empereur; et que ses contemporains sont fondés à invoquer la caution du sacré pour souhaiter qu'il disparaisse, voire pour l'aider à passer de vie à trépas. À force d'abuser de sa puissance, le mauvais souverain se met lui-même en danger.[25] À l'inverse, le comportement du bon souverain abolit de soi-même toute tentative de déstabilisation. Si l'Histoire selon Dion Cassius aboutit à prôner, en général, un soutien au régime présent et à l'ordre établi, elle fournit aussi les moyens de comprendre, sinon de justifier le changement lorsque le prince en place est incapable, par manque ou par excès de tempérament, d'assumer ses fonctions. Dans l'épisode de l'incendie du temple de

[25] Cf. Cordier, *Dion Cassius* 233-234.

Sarapis, en somme, il est moins question de religion que d'une leçon de politique pragmatique.

Hermès Aérios et l'hebdomade

Les remarques qui précèdent permettent, semble-t-il, de comprendre un passage de Dion à la fois célèbre et fort problématique, le récit de la pluie miraculeuse qui sauva l'armée de Marc Aurèle et assura la déroute de l'ennemi durant la campagne contre les Quades, dans l'été 172.[26]

LXXI, 8, 3 Τῶν οὖν Ῥωμαίων ἐν παντὶ κακοῦ καὶ ἐκ τοῦ καμάτου καὶ ἐκ τῶν τραυμάτων τοῦ τε ἡλίου καὶ τοῦ δίψους γενομένων, καὶ μήτε μάχεσθαι διὰ ταῦτα μήτε χωρῆσαί πῃ δυναμένων, ἀλλ' ἔν τε τῇ τάξει καὶ τοῖς τόποις ἑστηκότων καὶ κατακαιομένων, νέφη πολλὰ ἐξαίφνης συνέδραμε καὶ ὑετὸς πολὺς οὐκ ἀθεεὶ κατερράγη· 4 καὶ γάρ τοι λόγος ἔχει Ἀρνοῦφίν τινα μάγον Αἰγύπτιον συνόντα τῷ Μάρκῳ ἄλλους τέ τινας δαίμονας καὶ τὸν Ἑρμῆν τὸν ἀέριον ὅτι μάλιστα μαγγανείαις τισὶν ἐπικαλέσασθαι καὶ δι' αὐτῶν τὸν ὄμβρον ἐπισπάσασθαι.

« Or, tandis que les Romains étaient réduits à la dernière extrémité par la fatigue, les blessures, le soleil et la soif, dans l'impossibilité de combattre ni de se frayer une retraite, et qu'ils se tenaient à leurs rangs et à leur poste, tout desséchés, tout à coup une masse de nuages s'assembla et il tomba des flots de pluie, non sans une intervention divine; car, dit-on, Arnouphis, un mage égyptien qui était avec Marcus, invoqua par des enchantements divers êtres divins, et principalement Hermès Aérios et amena ainsi la pluie ».

L'épisode, également rapporté par Tertullien, Claudien, Orose et figuré dans le registre XVI de la colonne aurélienne, a suscité une littérature très abondante.[27] Sans entrer dans le débat sur l'identité cachée de la divinité secourable selon Marc Aurèle lui-même (ce

[26] Cf. J. Guey, La date de la pluie miraculeuse (172 ap. J.-C.) et la colonne aurélienne I et II, *MEFRA* 60 (1948) 105-127; G. Posener, A propos de la «Pluie miraculeuse», *RPh* XXV (1951) 162-168; O. Salomies, A note on the establishment of the date of the rain miracle under Marcus Aurelius, *Arctos* 24 (1990) 107-112.

[27] Cf. J. Scheid, Sujets religieux et gestes rituels figurés sur la colonne aurélienne, *Autour de la colonne aurélienne. Geste et image sur la colonne de Marc Aurèle à Rome*, Bibliothèque de l'EPHE, 108 (Turnhout 2000) 227-242; C. Motschmann, *Die Religionspolitik Marc Aurels*, Hermes Einzelschriften, 88 (Stuttgart 2002) 125-128.

n'est pas notre objet ici et la question est probablement vaine), il faut s'arrêter sur un point difficile: pourquoi, alors que plusieurs interprétations de l'histoire étaient disponibles dès le règne de Marc Aurèle, Dion a-t-il retenu une version aussi peu compatible, en apparence, avec l'image qu'il s'évertue à donner de l'empereur philosophe? Cette interrogation est loin d'être inédite: l'épitomateur de Dion, Xiphilin, s'en indignait déjà—pour proposer, il est vrai, une version chrétienne du miracle.[28] Dans l'Hermès Aérios mentionné par le récit de Dion, il faut voir, à la suite de Mommsen, un nom de divinité à connotation philosophique, comme l'Hermès Trismégiste.[29] Ce passage suggère d'abord que la sagesse de Marc Aurèle s'étendait jusqu'à la discipline hermétique et à la théurgie; lorsque Dion parle de philosophes, il n'échappe pas au modèle complexe et nébuleux des néoplatoniciens du III^e^ siècle. Un problème demeure: joint à celui du mage Arnouphis, à qui le récit de Dion attribue l'intervention décisive auprès des dieux, le nom de la divinité secourable, Hermès Aérios, prend une couleur égyptisante et évoque la figure d'Hermès Toth.[30] Avec Arnouphis et Hermès Aérios, c'est l'Égypte des traditions hermétiques qui vient au secours des Romains. Si égyptien qu'il soit, Hermès Aérios, en tant que dieu à connotation philosophique, est une divinité honorable et parfaitement présentable dans le *curri-*

[28] Dion Cassius LXXI, 9, 1-2 Ταῦτα μὲν περὶ τούτων ὁ Δίων φησίν, ἔοικε δὲ ψεύδεσθαι, εἴτε ἑκὼν εἴτε ἄκων. οἶμαι δὲ τὸ πλέον ἑκών· καὶ πῶς γὰρ οὔ, ὅστις οὐκ ἠγνόει τὸ τάγμα τῶν στρατιωτῶν τὸ κεραυνοβόλον ἰδίως καλούμενον (ἐν γὰρ τῷ τῶν λοιπῶν καταλόγῳ καὶ αὐτοῦ μνημονεύει), ὅπερ ἀπ᾽ οὐδεμιᾶς ἑτέρας αἰτίας (οὐδὲ γὰρ ἄλλη τις λέγεται) ἢ ἀπὸ τοῦ κατὰ τόνδε συμβάντος τὸν πόλεμον οὕτω προσηγορεύθη. ὃ καὶ αἴτιον τότε τοῖς τε Ῥωμαίοις τῆς σωτηρίας ἐγένετο καὶ τοῖς βαρβάροις τῆς ἀπωλείας, ἀλλ᾽ οὐχ ὁ Ἀρνοῦφις ὁ μάγος· οὐδὲ γὰρ μάγων συνουσίαις καὶ γοητείαις ὁ Μάρκος χαίρειν ἱστόρηται. « Voilà ce que Dion dit à ce sujet, apparemment en mentant, soit volontairement, soit involontairement, mais, à mon avis, volontairement pour l'essentiel. Comment le nier, quand il n'ignorait pas qu'il y avait une compagnie militaire (il la cite lui-même dans la liste des autres) distinguée par le nom de la Fulminante, nom qui ne lui fut pas donné pour une autre raison (on n'en cite pas d'autre, en effet) que pour ce qui se produisit de la sorte dans cette guerre; c'est à elle qu'on dut alors le salut de l'armée et la perte de celle des barbares, et nom au mage Arnouphis; l'histoire, en effet, ne rapporte pas que Marc se complût au commerce et aux enchantements des mages »; cf. R. Freudenberger, Ein angeblicher Christenbrief Mark Aurels, *Historia* 17 (1968) 251-256.

[29] Th. Mommsen, Das Regenwunder der Marcus-Säule, *Hermes* 30 (1895) 90-106, particulièrement 103 « … den „Hermes der Luft", ohne Zweifel den „grossen Hermes" der ägyptischen Zauberwelt, den späteren Trismegistos ».

[30] Sur Arnouphis, cf. *AE* 1934 245 (= *SIRIS* 613 = *RICIS* 515/0115); cf. Scheid, *Sujets religieux* 233.

culum vitae de Marc Aurèle. Son intervention en faveur de l'empereur certifie la qualité philosophique de ce dernier, tout en accordant à son règne la caution et l'investiture du divin. Loin de contredire l'image que Dion donne de Marc Aurèle, cet épisode en constitue l'un des développements les plus achevés. C'est probablement là la raison pour laquelle le récit de Dion laisse entendre que l'empereur était lui-même présent aux côtés de la légion Fulminante.

Une lecture attentive des passages de Dion Cassius consacrés aux faits religieux égyptiens ou égyptisants montre l'auteur de l'histoire romaine sous des traits bien éloignés de l'image traditionnelle. La distance qu'il prend avec ces rites et ces cultes, son insistance sur leur étrangeté ne traduit pas d'hostilité, mais seulement le souci de distinguer l'état actuel du monde romain des étapes antérieures de sa genèse. Loin de tenir à distance ou de rejeter les influences égyptiennes, cette approche souligne les phases de leur intégration progressive et contribue à faire de l'*Histoire romaine* de Dion une archéologie du présent. À chaque fois, le matériau égyptien s'inscrit dans un double contexte. Il explique et oriente des éléments proches de la narration, tout en soulignant les phases successives des mutations qui ont abouti à l'état présent des choses. Un dernier exemple nous permettra d'illustrer cette double fonction. Il s'agit du développement que Dion consacre à l'origine de la semaine de sept jours:

XXXVII, 18, 1 Τὸ δὲ δὴ ἐς τοὺς ἀστέρας τοὺς ἑπτὰ τοὺς πλάνητας ὠνομασμένους τὰς ἡμέρας ἀνακεῖσθαι κατέστη μὲν ὑπ᾽ Αἰγυπτίων, πάρεστι δὲ καὶ ἐπὶ πάντας ἀνθρώπους, οὐ πάλαι ποτὲ ὡς λόγῳ εἰπεῖν ἀρξάμενον· οἱ γοῦν ἀρχαῖοι Ἕλληνες οὐδαμῇ αὐτό, 2 ὅσα γε ἐμὲ εἰδέναι, ἠπίσταντο. Ἀλλ᾽ ἐπειδὴ καὶ πάνυ νῦν τοῖς τε ἄλλοις ἅπασι καὶ αὐτοῖς τοῖς Ῥωμαίοις ἐπιχωριάζει, καὶ ἤδη καὶ τοῦτό σφισι πάτριον τρόπον τινά ἐστι, βραχύ τι περὶ αὐτοῦ διαλεχθῆναι βούλομαι,

« L'usage de déterminer l'ordre des jours d'après les sept astres qu'on appelle planètes vient des Égyptiens; il existe chez tous les hommes, mais, suivant mes conjectures, il ne remonte pas à une période éloignée. Les anciens Grecs, du moins autant que je puis le savoir, ne le connaissaient en aucune façon. Mais puisqu'il est adopté aujourd'hui par tous les peuples et par les Romains eux-mêmes, que déjà c'est là une sorte de coutume nationale, je veux exposer en peu de mots à son sujet… ».

Cette mise au point vient expliquer le terme de « jour de Saturne », qui a surgi dans la description des mœurs des Juifs pour désigner le shabbat. Curieusement, Dion commente l'expression non parce qu'elle est exotique ou inintelligible, mais justement parce qu'elle est en vigueur à Rome. D'une notice ethnographique, l'historien sévérien glisse vers un excursus à la manière des antiquaires romains. De manière significative, il ne met pas en rapport le jour de Saturne avec la semaine juive, contrairement à d'autres auteurs antiques et à ce que pouvait laisser attendre le contexte immédiat du passage. Le modèle hebdomadaire est égyptien, et Dion, en se donnant l'air d'expliquer le système de dénomination des heures et des jours, argumente, sans le dire, contre l'origine juive de l'hebdomade: à ses yeux, ce système est lié à l'astronomie et sa nomenclature théophore le rattache à un modèle païen de l'harmonie cosmique.[31] Notons au passage que ce développement de l'historien sévérien concerne un centre d'intérêt bien attesté chez ses contemporains, la structure harmonique du *cosmos*, figurées dans les calendriers ou les *parapegmata*.[32] Ce passage propose en somme, en filigrane, un éloge de l'emprunt culturel, qui range l'Égypte parmi les partenaires avouables et bénéfiques du monde romain. C'est que, lorsque ces greffons trouvent leur place au sein de la culture romaine et contribuent à la renforcer et à souligner sa cohérence, ils sont non seulement assimilables, mais profitables. Avec le temps, les emprunts à l'Égypte ont ainsi fini par appartenir pleinement au passé romain.

Pour conclure, retenons que si l'*Histoire romaine* livre bel et bien le point de vue d'un sénateur d'époque sévérienne sur les phénomènes religieux égyptiens, l'historien contemporain doit se garder de chercher naïvement ce point de vue dans les apparences qu'offrent des séquences de détails coupés de leur contexte narratif. Une fois rapportées aux usages de composition de Dion Cassius, à la structure de son récit et à ses principes de sélection de l'information, les séries d'épisodes qui traduisaient, à première vue, les réflexions moroses d'un rigide défenseur de la tradition face aux pratiques égyptisantes

[31] Cf. P. Brind'amour, *Le calendrier romain. Recherches chronologiques*, Collection d'études anciennes, 2 (Ontario 1983) 256-268.

[32] Cf. D. Parrish, Imagery of the gods of the week in Roman mosaics, *AntTard* 2 (1994) 193-204; J. Nelis-Clément, A. Hochuli-Gysel, Une mosaïque d'Aventicum avec date consulaire de 209 ap. J.-C.: transmission et interprétation, *Pro Aventico* 43 (2001) 245-248.

prennent un tout autre sens: elles expriment une vision dynamique de la vie cultuelle, marquent clairement son évolution, prennent acte des changements sans porter *a priori* sur eux de jugement défavorable, voire en leur assignant, dans la consolidation de l'édifice romain, un rôle propre. Le filtrage des données de la tradition, leur assemblage parmi les composants du récit, le lien permanent qu'ils entretiennent avec l'ensemble de la narration de l'*Histoire romaine* les subordonne à un projet historiographique comparable, par son ampleur et sa cohérence, à celui d'un Polybe ou d'un Tite-Live. Les difficultés que pose chez Dion le commentaire de détail, les approximations du récit, les rapprochements incongrus ou les parallèles biaisés doivent être activement pris en compte comme des ingrédients à part entière de l'information historique délivrée par l'historien sévérien. Il n'y a pas lieu d'opposer catégoriquement l'écriture de l'histoire chez Dion Cassius aux données de l'épigraphie et de l'archéologie, lesquelles multiplient les traces d'interactions des cultes égyptiens et des pratiques égyptisantes avec de nombreux secteurs de la société romaine, avec le pouvoir impérial et ses symboles notamment. Ici comme souvent, l'*a priori* qu'il existe une contradiction entre l'histoire des représentations et celle qui repose sur données matérielles n'alimente qu'un faux débat.

CASE STUDIES:

AEGYPTIACA IN AND AROUND POMPEII AND ROME

EGYPTIAN OBJECTS, ROMAN CONTEXTS: A TASTE FOR AEGYPTIACA IN ITALY

Molly Swetnam-Burland

The taste for and appreciation of Egyptian-themed material has been well attested in Roman Italy in contexts as diverse as public porticos, private homes, and Isea graced with the patronage of the imperial family. The richness of this material has been matched by the wealth of scholarly work that has established the influence of Egyptian culture in Italy, particularly the wide-ranging appeal of the cult of Isis. But as we explore the larger 'Egyptian' aesthetic in Italy in the 1st century AD and beyond, certain questions about the material and its reception remain. There is a need to explore the appeal of Egyptian-themed material for those who were not affiliated with the cult of Isis or members of the political elite, and to do so in a way that reconstructs, as well as we are able, the attitudes of a range of Roman viewers. The present paper examines the larger Roman taste for Egyptian-themed material, addressing particularly the contexts in which imported Egyptian artifacts were displayed and the relationship between such material and Italian-produced emulations. By focusing on the contexts of imports, we can develop a better understanding of the multiple and multivalent associations all *aegyptiaca*—for present purposes, all Egyptian-themed material regardless of provenance—had for their various audiences, and consider how Romans in Italy may have used these materials to adapt their sense of their own *Romanitas* to their expanding empire.

The 'Egyptianizing' problem

First, there is a terminological problem inherent in the modern study of aegyptiaca. There are no widely recognized definitions (ancient or modern) that govern scholarly discussion of such diverse material, encompassing imports as large as obelisks and as small as canopic jars, and emulations ranging from wall-paintings

to 'multiples' of Egyptian sculptures.[1] From the earliest studies of Egyptian-looking material in Italy, modern notions of authenticity have been used to classify it: an object is either *Egyptian*, usually meant to signify that it was an import, brought to Rome across the Mediterranean, or *Egyptianizing*, inspired by such material but created in Italy. The distinction between the two terms seems, at first, to be clear-cut. Yet their employment often masks problematic assumptions about both the production and reception of such Egyptian-looking art. Roman works created in emulation of Egyptian artifacts are often seen as 'incorrect', poor copies of 'superior' originals; Romans living in Italy are thought not to have been able to understand the significance of Egyptian-themed work without interpreters, members of colleges of Egyptians resident in Italy who acted both as priests and art dealers.[2] Because many objects imported from Egypt seem to have been selected with little regard to their original function or the meaning of accompanying hieroglyphics, the Roman taste for Egyptian-looking materials has been characterized as "illogical", the selection of objects to create an Egyptian ambiance seemingly lacking "genuine" artistic and religious significance.[3]

Yet assuming the existence of colleges or colonies of Egyptian priests and artists is problematic in that arguments for their pres-

[1] See especially the seminal works and inventories of: Roullet, *Rome*, de Vos, *L'egittomania*; Iversen, *Obelisks*; Malaise, *Inventair*e; Tran tam Tinh, *Pompéi*, all still widely cited and consulted. For a recent, comprehensive catalogue see *Iside*. For interpretative works on the material, see n. 3 below.

[2] See n. 4 below.

[3] See the representative example of C. Alfano, Egyptian influences in Italy, in: S. Walker and P. Higgs (eds.), *Cleopatra of Egypt: from history to myth* (Princeton 2001) 287: "There was no grasp of any artistic or religious meaning behind the choice of a statue of a priest for decorating a temple in a Roman ambience. There was also no logic behind the texts of the hieroglyphs carved in beautiful monumental style, like the ones, for example, engraved on the slab that adorned the pillar of the grand staircase to the cella of the Iseum in Pompeii, and which recounted personal biographies or were extracts of absolutely illogical inscriptions with no connection to the sacred place in which they were put." This sentiment regarding the Roman aesthetic for Egyptian works is still widely held. Though more specialized works on the topic argue for nuanced and often contextualized approaches to the material, the view that Egyptian-themed works were largely not understood by Roman patrons remains influential in part because the seminal works noted above still inform the content and theoretical background of general discussions. For more recent approaches to aegyptiaca, see, e.g., *Egyptomania*; Lembke, *Iseum Campense*; Meyboom, *Nile Mosaic*; M. Swetnam-Burland, Egypt in the Roman Imagination: a study of *aegyptiaca* from Pompeii, Ph.D. diss. University of Michigan (Ann Arbor 2002); Versluys, *Aegyptiaca Romana*.

ence in Rome are based solely on the perceived style of artworks rather than epigraphic or textual materials.[4] In fact, only a very small 'Egyptian' population in Rome can be surmised based on epigraphic sources.[5] And, though the selection of ancient Egyptian objects may look odd to modern eyes, we must remember that the Roman audience may have understood Egyptian objects to have a meaning that was divorced from their ancient Egyptian function, but which should be considered no less significant. For example, Osiride representations of canopic jars from temples and shrines in Italy, like those from the carved columns of the Iseum Campense in Rome, seem to have derived from Egyptian representations of the deity "Osiris in hydria"—a representation of Osiris with the body of a hydria, not a canopic jar, and a human head.[6] Though the fascination with canopic jars may have originated from a misunderstanding of cultic practice in Egypt, the result was a tradition that was distinctively Italian. I argue that we must see both Egyptian

[4] On the Egyptian 'colleges' and ethnicity of the artists responsible for aegyptiaca, see Roullet, *Rome* 14 ff. Subsequent authors have taken issue with certain aspects of Roullet's discussion about the artists who created works in an Egyptianizing style, but nevertheless most theories are predicated on the hypothesis that 'good' copies or Egyptianizing artworks were made by Egyptian artists. J. Curl, *Egyptomania: the Egyptian revival, a recurring theme in the history of taste* (Manchester 1994) 29; C. Zeigler, From One Egyptomania to Another, the Legacy of Roman Antiquity, in: J-M. Humbert, M. Pantazzi , and C. Zeigler (eds.), *Egyptomania: Egypt in western art, 1730–1930* (Paris 1994) 17. Recently, Lembke has attempted a more nuanced method of referring to Egyptian-looking material that deserves examination in slightly more detail. Lembke, *Iseum Campense* 36 ff. She distinguishes broadly between Egyptian and Egyptianizing works, but further breaks the latter category down into 'Egyptian-Roman' and 'Roman-Egyptian,' designating in the first case works produced by Egyptian artists and in the second works produced by Roman (or Italian) artists. The distinction between the two is largely based on the material employed (basalt vs. marble or granite) and the extent to which the iconography employed is true to the Egyptian tradition. Her approach, which is systematic and based on detailed examination, is by far the best attempt to classify this material so far. But her analysis falls short in that it still does not take into account that a Roman viewer, coming into contact with these materials for the first time in a massive complex located in the heart of the capital city, would probably not be able to distinguish between Egyptian and Egyptian-Roman craftsmanship.

[5] For the literary and epigraphic evidence for Egyptians in Rome, see Versluys, *Aegyptiaca Romana* 420–422; C. Ricci, Egiziani a Roma nelle fontgi epigaphiche di eta imperiale, *Aegyptus* 73 (1993) 71 ff.

[6] S. D'Auria, P. Lacovara, C. Roehrig, *Mummies and Magic: the Funerary Arts of Ancient Egypt* (Dallas 1992) cat. 206. The image seems to have first originated at the Temple of Hathor in Hawara. It was a rare way of depicting the god, and even in Roman period Egypt the traditional iconography of Osiris, mummiform with crook and flail, was more commonly employed.

artifacts displayed in new Roman contexts and Roman creations in Egyptian styles as legitimate *Roman* cultural products, two classes of the same genus of materials that I, and others, call aegyptiaca. Although Italian artists may not—and did not—always get Egyptian imagery 'right', in the sense of producing a carbon copy of an original, Italian-made aegyptiaca remain invaluable documents for reconstructing the Roman discourse on Egypt and the place Romans imagined Egypt to be.[7]

Use of the term *Egyptianizing* impedes this kind of study, not least because the word is a relatively recent scholarly invention used to describe a perceived artistic style: Egyptian-like, but not *genuinely* Egyptian. Recent scholarship has questioned the use of similar coinages, such as *Classicizing* or *archaizing* and *archaistic*.[8] The problem with such language is that its use implies a value judgment: one object, an emulation, is less than perfect, a perversion that requires the pejorative *-izing* designation. A so-called archaizing statue of Isis found in the Iseum of Pompeii (fig. 1) is an excellent example of the '-izing' problem. The hairstyle, smile, and pose reflect the inspiration of archaic Greek korai. Yet the drapery over the legs is transparent, inspired by later Classical styles. Subject matter aside, the work does not at first seem particularly 'Egyptian' in style or presentation, and the mixture of Greek styles might lead one to think of it as a kind of unwitting pastiche. The blending exhibited here, however, would not have seemed incongruous to Romans, who employed styles from different periods synchronically as deemed most appropriate to the theme of the work.[9] The styles employed on the Isis, in fact, work in conjunction to introduce a particular religious significance to this depiction of the goddess. This combination of styles, joined with the overtly Egyptian attributes the goddess holds (an *ankh* and *sistrum,* no longer extant), could have appeared 'Egyptian' to the Roman eye even if it does not strike the modern eye in the same way. This

[7] See especially Versluys, *Aegyptiaca Romana* and Swetnam-Burland, *Egypt in the Roman Imagination*, advocating for contextual approaches and terminology.

[8] For the problematic employment of such terms to describe artistic style, see M. Fullerton, The archaistic style in Roman statuary, *Mnemosyne*, Supplementum no. 110 (Leiden 1990) and Description vs Prescription: a Semantics of Sculptural Style, in: K. Hartswick and M. Sturgeon (eds.), *Stephanos: Studies in Honor of B.S. Ridgway* (Philadelphia 1998).

[9] T. Hölscher, *The Language of Images in Roman Art*, trans. by A. Snodgrass and A. Kunzl-Snodgrass (Cambridge 2004) especially 125–127.

Fig. 1. 'Archaizing' statue of Isis from the Iseum in Pompeii (DAI 83.2165 Photo: Schwanke).

is why it is so vital that we consider the ancient audience for such a work: in this case, an audience comprised both of initiates in the cult of Isis and also, in my view, members of the broader Pompeian community who frequented the portico of the sanctuary and used it for other social purposes.[10] Roman representations of cult images often employ classical or archaic-inspired facial features to convey a sense of antiquity. The archaic-looking facial features of this Isis, therefore, have a legitimizing effect because they present her as ancient and venerable. The transparent drapery, clinging to her lower body and revealing her navel, is equally appropriate to Isis as a fertility goddess, and recalls the depiction of the physiognomy seen on countless statues of Ptolemaic queens and women, similarly intended to emphasize the reproductive body. In other words, each of these elements is suited to this deity as she was known to her *Italian* followers. This work speaks particularly well to an audience of viewers familiar with both Isis' antiquity and her associations with fertility, but would also be meaningful—revealing the goddess as a legitimate and beneficent deity—to viewers not aware of Isis' mysteries. In sum, the use of the adjective *archaizing* to describe this work glosses many of these deeper, Roman-specific understandings communicated through the blending of stylistic conventions in a particular Roman context.[11]

The use of the term *Egyptianizing* to describe Egyptian-themed works of Italian production similarly shifts the focus of our interpretations away from the significance of such works in their Roman contexts. The term consigns Egyptian-looking art of Italian manufacture to an inferior class, conflating the 'failure' to copy with the failure to understand. Here, again, the statue from the Temple of Isis in Pompeii is illustrative. For, in addition to conveying a sense of the deity's antiquity, the display of this piece, surrounded in the Pompeian Iseum by frescoes and other works of Egyptian theme, but not style, suggests that for Roman viewers the creation of an Egyptian atmosphere was not solely dependant on the slavish reproduction of "authentic" Egyptian styles.[12]

---

[10] See Swetnam-Burland, *Egypt in the Roman Imagination* 112–125.

[11] For a discussion of the relationship between artistic style and local interpretation of Isis in a different geographical and cultural context, see also the conclusion to the essay by F. Naerebout in this volume.

[12] See also the essay by E.M. Moormann in this volume.

Aegyptiaca

To avoid the problematic Egyptian and Egyptianizing dichotomy, we can begin our analysis, instead, by grouping all Egyptian-looking material together as aegyptiaca , meaning 'things or matters related to Egypt.' Of course, even this term must be used with consideration of how the word *aegyptiacus* was used by Romans. In fact, the word was rarely used by Latin authors, and is attested only a handful of times. This term, however, seemingly interchangeable with the adjective *aegyptius* and often used as a title emphasizing the Egyptian subject matter of written texts rather than their provenance, may suggest that both Greeks and Romans did not rely so much on the distinction between Egyptian and Egyptianizing as we do.[13]

Further confirmation of the primacy of Egyptian style and content over place of origin, especially in religious contexts, is provided by Apuleius' description of two sacred objects used in the *Pompa Isidis,* particularly a golden urn described as *miris extrinsecus simulacris aegyptiorum effigiata,* ("worked all over with the amazing pictures of the Egyptians") and the ceremonial ship, *faberrime factam picturis miris aegyptiorum circumsecus* ("decorated most skillfully all over with the amazing pictures of the Egyptians").[14] In both cases, it is the Egyptian look of the decoration that sets the tone for the ritual and impresses the viewer. If we imagine these as real rather than fictional objects, it is important to note that it is the imagery that is Egyptian, not the objects themselves. Both are portrayed, however, as authentic in that their viewers perceived them to be Egyptian; they were used directly in cultic ritual as practiced by Graeco-Roman adherents of the cult of Isis.[15]

---

[13] *Aegyptiacus*: Gell. *NA* 5.14.4, 6.8.4, 10.10.2; SHA *Hadr.* 7.3; SHA *Pesc. Nig.* 12.6; SHA *Tyr. Trig.* 22.5. The first attestation of the word *aegyptiacus* in Latin is by Aulus Gellius in the 2nd century AD, the title of an earlier work written by Apion—born in Egypt but of Greek heritage—in the mid-1st century AD, suggesting that though most Latin attestations are late, the word may have been in use earlier as well. The title Αιγυπτιακα had also been used (in Greek) by Manetho, an Egyptian priest who wrote a work on Egyptian culture for a Greek audience in the 3rd century BC.

[14] Apul. *Met.* 11.11 and 11.16, my translation.

[15] For discussion of the ship within the ritual context, see particularly Griffiths, *Apuleius* 31–47. He follows the view that the ship was not a ritual object, but a real ship bound for a specific destination, maugre the noted lack of sailors to direct it. He also summarizes the opposing view that the ship was small in scale and an offering to the sea. For present purposes, the exact size and ritual use of the ship are less important

Egyptian objects, Roman contexts

If content, style, and theme were more important to a Roman viewer than the place of origin of aegyptiaca, as I have argued, how then should we interpret the significance of imports and emulations displayed in Roman contexts? Though the foreign provenance of a piece could enhance its monetary value or alter its symbolic value to some degree, Egyptian-themed objects made in Italy need not be, and were not, considered derivative by contrast. Consider, for example, that multiples found in sculpture at times paired original with emulation. Both works in concert created an original composition with distinctive meanings for a Roman audience. Two female sphinxes from the Iseum Campense in Rome, one seemingly a direct copy of the other, form one such example (figs. 2 and 3). Anne Roullet postulated that these were a paired pendant along a dromos that led to the entrance of a temple to Isis set within the wider sacred precinct near its north end.[16] Though the existence of this dromos is now in question, the association of these examples is generally agreed upon. How would a Roman audience faced with these sphinxes have understood them?

Recent work on multiples in Roman sculpture has argued for the interpretation of Roman copies of ancient Greek artworks in context, collected by Roman patrons and displayed in private homes, villas and gardens. Replicas of famous works were not judged solely according to how accurately they reproduced a masterwork, if at all; they were appreciated instead for their suitability in a given setting, for the way in which they helped foster the desired atmosphere or developed a particular theme.[17] The two sphinxes from the Iseum Campense differ from the majority of Roman copies in that

than the description of its decoration. Apuleius' *urnula* and its relationship to iconography has been treated extensively in: E. Knauer, *Urnula Faberrime Cavata: Observations on a Vessel Used in the Cult of Isis* (Stuttgart 1995).

[16] Roullet, *Rome* 24 ff.

[17] For discussion of *Kopienkritik*, see especially B. Bergmann, Greek Masterpieces and Roman Recreative Fictions, *Harvard Studies in Classical Philology* 97 (1995) 79–120 and E. Gazda. Roman Sculpture and the Ethos of Emulation: Reconsidering Repetition, *Harvard Studies in Classical Philology* 97 (1995) 121–156. For a discussion of the problems inherent in the use of the word "copy" to refer to a work of Roman date that emulates an earlier model, see J. Trimble, *The aesthetics of sameness: a contextual analysis of the large and small Herculaneum woman statue types in the Roman empire*, Ph.D. diss. University of Michigan (Ann Arbor 1999) 6–7.

Fig. 2. Imported Egyptian sphinx, 18th dynasty, from the Iseum Campense in Rome. Museo Barracco.

Fig. 3. Emulation of imported sphinx, Domitianic, from the Iseum Campense in Rome (Photo: Clarence Day, Memphis, Tennessee, USA).

the original was compositionally paired with the emulation. In this case, we can judge how faithfully the one reproduced the other and determine which features were most important to re-capture for the Roman audience.

Though they differ in material—the imported sphinx is of black granite, the Roman-made sphinx of dark green porphyry—they are similar in overall effect, particularly in their coloration, both carved from dark, hard, shiny stone, and form, though the features of the emulation appear more angular. They differ, however, in size—the Roman-produced sphinx is larger—and in that the original sphinx bears a hieroglyphic inscription, roughly translated "[this is an] offering of Menhepre, given to the king Amun-Re, the ruler of the two-lands."[18] Though it cannot be denied that the one is a direct emulation of the other, these differences are significant. Though the sphinxes were found in the same location, we have little evidence that they were displayed as pendants, next to or across from one another. If anything, they seem to have been two in a series of sphinxes, including other imports and other emulations, the arrangement of which in the north end of the Iseum Campense we cannot reconstruct in full.[19] In particular, the missing hieroglyphics alone would signal difference to a Roman viewer. Romans viewed hieroglyphics as a potent and sacred script, at times creating pseudo-hieroglyphics specifically to augment the Egyptian character of a piece.[20] The absence of hieroglyphics on the emulation would be notable, particularly given their prominent placement on the chest of the imported sphinx. These differences do not, however, suggest that the Roman viewer would have therefore seen the sphinx without hieroglyphics as merely a pale imitation of the original. Rather, both would have been seen as authentic but recognizably different Egyptian works, parts of a larger series comprising at least four (and possibly more) sphinxes, all roughly the same size and all fashioned from what would appear to the Roman eye to be typically Egyptian stone. This series of sphinxes helped set the foreign tone of the sanctuary,

[18] Translated by Lembke, *Rome* 225. The throne-name indicates that the piece dates to the reign of Tutmosis III.

[19] For a critique and discussion of this region within the Iseum Campense, see especially M.J. Versluys, The Sanctuary of Isis on the Campus Martius in Rome, *BABesch* 72 (1997) 159–169.

[20] E. Iversen, *The Myth of Egypt and its Hieroglyphs in European Tradition* (Copenhagen 1961) 41–44.

reminding viewers of the Egyptian origins of the goddess and at the same time drawing upon commonly held Roman ideas about the land of Egypt. Sphinxes had been seen as potent guardian figures by both Greeks and Romans since the earliest contacts with the Egyptians; they were adapted by both cultures, soon developing their own apotropaic functions suitable to funerary and prophetic contexts.[21] The sphinx was a motif with a meaning that could be widely understood by Romans whether or not they were initiates in the cult of Isis, and, in fact, the motif of the sphinx is one of the most common in Roman-created aegyptiaca, present in media from wall-paintings to gemstones to sculpture in the round. Faced with this series of sphinxes, some made by Roman artists and others by Egyptian artists, a Roman viewer would have seen a cohesive set of symbols of foreign 'Egyptianity', not a collection of objects of varying degrees of authenticity.

In short, a contextual approach to aegyptiaca allows us better to reconstruct the experience of ordinary Roman viewers, and to shed light on some of the associations such material had for them. I would like now to examine some such associations in detail, looking at a variety of imported objects and the manner of their display. I will focus on material from the city of Pompeii, which allows us to look at the display of aegyptiaca in a range of public and private settings, from the threshold of a house to the living quarters within and from small domestic shrines to the Temple of Isis. Only in Pompeii does the preserved evidence allow us to examine the ways that Romans of diverse social strata would have come across aegyptiaca.[22]

---

[21] A. Dessenne, *Le sphinx: étude iconographique, I: des origines à la fin du second millénaire* (Paris1957); H. Demisch, *Die Sphinx. Geschichte ihrer Darstellung von den Anfängen bis zur Gegenwart* (Stuttgart 1977).

[22] See J. Clarke, *Art in the Lives of Ordinary Romans* (Berkeley 2004) for a recent classification of Roman viewers and discussion of their differing responses to Roman art. Though Clarke largely divides viewers by status (see especially 4–13)—elite and non-elite—it is particularly important when dealing with aegyptiaca to consider religious affiliation as an important factor related to viewer response and reception. I address the issue of the 'religious' affiliation of viewers briefly in the arguments that follow, and argue that, though aegyptiaca would have been potentially more meaningful to viewers who revered Egyptian deities, such objects would nonetheless have been of interest to Romans not affiliated with the Egyptian cults. Moreover, the two groups would have drawn on similar 'constructions' of ancient Egypt in making sense of imagery or material that seemed to them to be Egyptian. In a society such as ancient Rome, in which the political and religious spheres were not distinct, it is of vital importance that we recognize the powerful resonance of the 'religious', and yet at the same time,

Aegyptiaca from Pompeii

Numerous Egyptian objects were found during the early excavations of the city, but a craze for such materials, 'Egyptomania', made them popular with collectors and visitors to the site, with the result that the exact findspots of many items are no longer known.[23] Before discussing the imports for which we have evidence, it is useful to contemplate how such objects made their way to Pompeii. Roman emperors often transported large-scale objects to Rome, including obelisks and statuary, but for the most part the imports found in Pompeii are small, and would have taken little valuable space away from the grain cargoes with which they traveled.[24] The objects would either have been brought back by the grain merchants for sale in Italy or by tourists, who also traveled with the grain fleet, as souvenirs.[25] In reflecting on the Egyptian imports in Pompeii, we must not forget how far these objects had come, making a voyage longer than most Romans living in Italy ever made. Such imports, if sold

---

we must be careful not to make assumptions about religious belief solely on artistic evidence. See also n. 41 below.

[23] For a brief (though not comprehensive) catalogue of Egyptian imports from Pompeii in the collections of the Museo Nazionale in Naples and their subsequent history, see R. di Maria, Aquisizioni minori: rinvenimenti a Pompei e nuclei di collezione private in: *La Collezione Egiziana del Museo Archaeologico di Napoli* (Naples 1989) 133–143. On post-Roman Egyptomania and the collection of Egyptian and Egyptian-looking artifacts, see Curl, *Egyptomania*, and Zeigler et al., *Egypt in Western Art*.

[24] Despite the proliferation of aegyptiaca in Italy, we have little direct evidence of how such materials were transported, beyond the limited description by Pliny of a ship used to bring the largest obelisks from Alexandria to Puteoli and Ostia. For a summation of views on the imperial financing and transport of obelisks and a proposal that the Roman 'double ship' was used for this transport, see A. Wirsching, How the obelisks reached Rome: evidence of Roman double-ships, *The International Journal of Nautical Archaeology* 29.2 (2000) 273–283, especially 274–275; Iversen, *Obelisks* 21.

[25] The majority of 'tourists' (for discussion of the term, see n. 27 below) to Egypt had to travel on the merchant ships that sailed between the ports of Italy and Alexandria in connection with the grain trade. L. Casson, *Travel in the Ancient World* (Toronto 1975) 257. It is most likely that smaller aegyptiaca, from scarabs to ushabtis, were brought on these same ships related to the trade of grain and papyrus. Nonetheless, it is important to acknowledge, (see n. 24 above) that we have little direct evidence for the transport of such materials. For grain trade and trade from Egypt to Rome, see, e.g. Casson, *Travel*; R. Alston, Trade and the city in Roman Egypt, in: H. Parkins and C. Smith (eds.), *Trade, Traders, and the Ancient City* (London 1998) 168–202; P. Garnsey, Grain for Rome, in: P. Garnsey, K. Hopkins, and C. Whittaker (eds.), *Trade in the Ancient Economy* (London 1983) 118–130; G. Rickman, The Grain Trade under the Roman Empire, in: J. D'Arms and E. Kopff (eds.), *The Seaborne Commerce of Ancient Rome* (Rome 1980) 261–275.

in Italy, would have acquired value simply because of their foreign origin.[26] These same objects, if brought back by tourists, would have retained a non-monetary value no less precious, as reminders of voyages often motivated by sincere religious belief.[27]

The symbolic, extra-pecuniary value of objects collected and displayed in famous treasuries of the ancient world helps explain the appeal of imported Egyptian objects in Pompeii and elsewhere in Italy. Many temples, both Greek and Roman, housed treasuries that contained collections of ancient wonders—spoils of war, dedications, and sacred objects accumulated over time, often of imported materials—illustrating the local history of cults and their relationships to the

[26] Imports in ancient societies are often assumed to have been luxury items, particularly in contrast to more 'functional' objects of local production. Sometimes such objects were used in the same way they had been in their country of origin, sometimes—as is the case with the Egyptian imports of Pompeii—they were used in a novel manner. Many studies focus on the contrast between locally produced objects and imports, stressing that it was this contrast that conveyed to the viewer the object's special status. For theories on the value of imported objects, trade, and consumption, see especially A. Appadurai, Introduction: commodities and the politics of value, in: A. Appadurai (ed.), *The Social life of things: commodities in cultural perspective* (Cambridge 1986) 3–63; D. Miller, *Material Culture and Mass Consumption* (Oxford 1987); and for such imports in Mediterranean contexts, B. Burns, *Import Consumption in the Bronze Age Argolid: Effects of Mediterranean Trade on Mycenaean Society*, Ph.D. diss., University of Michigan (Ann Arbor 1999); G.J. van Wijngaarden, *Use and Appreciation of Mycenaean Pottery: in the Levant, Cyprus and Italy c. 1600–1200 BC* (Amsterdam 2003).

[27] Though not 'tourists' in the modern sense, Romans—often in the capacity of soldiers, governors, traders, and religious pilgrims—visited and marveled at the sites of Egypt. I follow the definition of tourism proposed by Foertmeyer, "Travelers are defined as tourists if they have traveled to a site for the purpose of sight-seeing, or if they are making a pilgrimage or pursuing some other quest, even in the course of employment or business. Their motives for visiting a site... are usually cultural or religious and not recreational." V. Foertmeyer, *Tourism in Graeco-Roman Egypt*, Ph. D. diss. Princeton University (Princeton 1989). Rutherford similarly argues that we need to adopt an understanding of 'pilgrimage' and 'tourism' in ancient contexts that blends modern understandings of the two categories. I. Rutherford, Tourism and the Sacred: Pausanias and the Tradition of Greek Tourism, in: S. Alcock, J. Cherry, and J. Elsner (eds.), *Pausanias: Travel and Memory in Roman Greece* (Oxford 2001) 40–52. The evidence for such travel in Roman Egypt shows that sites associated with Isis and other Egyptian deities were particularly popular. On 'tourism' in Egypt, see e.g. Foertmeyer, *Tourism*; Casson, *Travel*; J. Milne, Greek and Roman Tourists in Egypt, *Journal of Egyptian Archaeology* 3 (1916) 76–80; J. Yoyotte, Les pélerinages dans l'Égypte ancienne, *Sources Orientales* 3 (1960) 19–74; C. Adams, 'There and back again': getting around in Roman Egypt, in: R. Laurence and C. Adams (eds.), *Travel and geography in the Roman Empire* (London 2001) 138–166; M. Malaise, Pélerinages et pélerins dans l'Égypte ancienne, in: J. Chélini and H. Branthomme (eds.), *Histoire des pelerinages non-chétiens: Entre magique et sacré: le chemin des dieux* (Paris 1987).

mythic past. The objects displayed in such treasuries allowed those who saw them to envision their connections both to their own history, embodied by ancient relics, and to the wider world, embodied by imported materials.[28] Private collectors, too, sought such imported and exotic works for the decoration of their homes. Egyptian objects, fashioned from exotic materials and covered in cryptic hieroglyphics, catered to this taste for the exotic; they epitomized the archaic and arcane. Just as the ancient relics in sanctuaries reminded viewers of their connections to the distant past, such Egyptian materials reminded Roman viewers of their own *Romanitas*, and of Rome's status as an imperial power.

Like objects hoarded in ancient treasuries, many imported Egyptian objects in Pompeii were thought to be sacred in their new contexts. Let us begin with a look at the imported objects from the Temple of Isis in Pompeii. For a sanctuary of its size, the Temple of Isis in Pompeii boasted an impressive collection of such imports. The excavators found a sphinx, the feet from an Egyptian statue, two statues of divinities, and a canopic urn, none of which survives today.[29] The extant imports include a 26th dynasty ushabty figurine, a type of funerary figurine buried with the dead, a small faience Ptolemaic statue of a male divinity, and an early Ptolemaic inscription from Herakleopolis, a dedication to the god Herishef and one of the rare testimonia to the upheaval in Egypt just after the conquest of Alexander (fig. 4).[30]

The placement of these imports within the temple complex suggests their high status among members of the Pompeian cult. The early Ptolemaic inscription, for example, was prominently displayed

[28] J. Shaya, The Greek Temple as Museum: the Case of the Legendary Treasure of Athen from Lindos, *American Journal of Archaeology* 102 (2005) 423–442. For the way in which such collections embody history and identity, see especially 423–424. For Roman temples as museums, J. Stambaugh, The Functions of Roman Temples, *Aufsteig und Niedergang der Romische Welt* 2.16.1 (Berlin 1978) 554–608.

[29] D. D'Errico, Materiali di produzione egiziana, in: S. De Caro (ed.), *Alla ricerca di Iside: analisi, studi e restauri dell'Iseo pompeiano nel Museo di Napoli* (Rome 1992) 77–80.

[30] The text, dedicated by a local priest, praises the Egyptian deity Herishef (Harsaphes in the Graeco-Roman period), and gives thanks to him for various gifts, including protection during the conquest of the Greeks. For full text and translation, see O. Perdu, Le monument de Samtoutefnakht a Naples, *Revue d'Egyptologie* 36 (1985). For brief catalogue entries on the imports from the Temple of Isis in Pompeii, see Di Maria, *Aquisizioni minori* and D'Errico, *Materiali di produzione egiziana.*

Fig. 4. Early Ptolemaic inscription from Herakleopolis, Iseum, Pompeii. Museo Nazionale Archeologico di Napoli 1035.

in the pronaos of the temple, affixed to the outer wall of the cella.[31] Even though the text is not related to the worship of Isis, the fact that it is religious in nature suggests that it may have been viewed as a sacred text by any member of the Pompeian cult who could read it.[32] More importantly, it was visible from the portico to anyone who entered the sanctuary. Most visitors would not have been able to read the text, though comparison with material from other Isiac sites, primarily the Temple of Isis in Beneventum, shows that there were at least some members of Italian Isiac congregations, whether priests or other initiates, who could read and write hieroglyphics.[33] Yet, even to those who could not interpret the symbols, the hieroglyphics would have seemed intriguing, the script both sacred and allegorical.[34] The prominent display of the inscription acted as an advertisement of the cult's exotic origins. Non-initiated viewers, unable to read the cryptic hieroglyphic writing, might have thought that they revealed the mysteries of the goddess, or have seen in the hieroglyphic text nothing more than an Egyptian-looking decoration suitable to the foreign nature of the sanctuary's patron goddess.

Though not displayed as prominently, the other two Egyptian objects from the temple confirm that imported objects were accorded high symbolic value. The ushabty figurine (fig. 5) was found buried in a shallow pit in the courtyard in front of the temple proper, along with ash and the remains of fruit and vegetables.[35] The figurine

---

[31] *Pompeianarum Antiquitatum Historia* I 173.

[32] If, that is, it was not displayed upside-down, as is commonly asserted.

[33] The inscriptions from an obelisk, dedicated as part of the refurbishment of the Temple at Beneventum in AD 88 after it had been damaged in a fire, bore inscriptions written in hieroglyphic text: "In the eighth year under the Emperor Domitian, the strong bull, may he live in eternity, the magnificent monument of Beneventum was constructed for the great goddess Isis. The obelisk was built by Lucilius Rufus." My translation is based on the Italian transcription of the hieroglyphic text by Meomartini, Marucchi, and Savigioni, altered slightly on consultation with Dr. Janet Richards. A. Meomartini et al., *Scoperta archaeological nelle vicinanze del Tempio di Isisde in Benevento* (Rome 1904) 119. The text is phonetically based on the Latin. The epithet "strong bull" is common in descriptions of Egyptian pharaohs, and was particularly used for Tuthmosis III, elements of whose cartouche also may be borrowed in the cartouche used for the name Domitian. Dr. Janet Richards, University of Michigan, pers. comm.

[34] See above and Iversen, *Egypt and its Hieroglyphs* 41–44. Greeks and Romans differentiated between hieroglyphics (which they thought belonged to a sacred script) and what they called an 'indigenous' script (which they thought was used for more quotidian purposes), which Iversen believes corresponds to demotic.

[35] S. De Caro (ed.), *Alla ricerca di Iside: analisi, studi e restauri dell'Iseo pompeiano nel*

Fig. 5. Ushabty figurine of Paef-hery-hesu. Museo Nazionale Archeologico di Napoli 463.

had been broken and burnt, treated, it would seem, as a sacred object for ritual sacrifice. The faience statue was found in or near the small shrine in the sacrarium and likely venerated as the image of a god, similar to a statuette of a *Lar* in a family shrine.[36] The sacrarium was not as accessible to the public as other parts of the temple may have been, but the space was likely used often, perhaps daily, by initiates of the cult. Its location in the sacrarium, a room in which it could be kept safe from non-cult members, recalls the sacred treasuries described above.

Each of the imported objects displayed in the temple complex was, in a sense, reinvented by its Roman owners. The hieroglyphic inscription was displayed to convey a religious significance—a physical manifestation of cultic mysteries that did not reveal their secrets. The two figurines were similarly treated as sacred. These objects lost none of their religious potency in the transfer to Italy from Egypt, despite the fact that their new owners reconceptualized this 'power' to fit within existing and familiar religious traditions. The Egypt embodied in these sacred artifacts legitimized the Roman version of the cult and its practices in the eyes of both initiated and uninitiated viewers. On another level, these objects stressed the existence of a privileged view of the land of the Nile. Though the inscription on the cella was visible to all, the remaining objects were accessible only to those permitted to enter the sacrarium or to engage in ritual. These examples illustrate the multivalency of Egyptian-themed art for Roman viewers, who—depending on political affiliation, religious belief, or class—could find in such aegyptiaca different and at times even conflicting associations.

Imports from domestic contexts in Pompeii, too, were accorded special status. Because—as I noted above—in many cases the original contexts of such objects are now lost, it can be difficult to reconstruct their original display and placement in Roman homes. Many of them, like those from Italian Isea, derived originally from Egyptian funerary contexts, including four canopic jars and an ushabty figurine.[37]

Museo di Napoli (Rome 1992) 6.3. For the initial description of the ushabty, see *PAH* I 172.

[36] *PAH* I 180. For the probable findspot of the object, see the engraving of N. Billy and Cassanova, reproduced by U. Pannuti, I "rami" incisi in: De Caro (ed.), *Alla ricerca di Iside* 81–83, 7.9.

[37] Di Maria, *Aquisizioni minori* 14.1–14.5. Objects that seem not to have originally belonged in funerary contexts were also found, including the *mensa* and a statuette of

Like the most famous imported object in Pompeii, a statuette of an Indian goddess, these imports may have been kept in secure places within the house.[38] But it is equally possible that they were displayed more prominently, and were used in a more decorative fashion.

Use and display of similar objects may suggest that these, too, had powerful associations for Roman viewers, who may have seen them as apotropiac.[39] For instance, a so-called *mensa sacra*, actually an inscription from a statue or monument, was re-used in the threshold of the Casa del Doppio Larario. Its placement at the critical juncture of exterior and interior—a liminal space which, according to Augustine, Romans invoked at least three deities to safeguard—illustrates the power attributed to this object and its sacred script to protect the home and household within.[40] Though used in a way that suggests its potency, it is important to stress that we should not read the presence of such an imported object in a home as a clear signal of the religious belief or affiliation with the cult of Isis of the homeowner. The Egyptian nature of an object would strike even a viewer with no cultic association as potent, as the use of largely indecipherable Egyptian phrases in curse tablets and other 'magical' documents attest.[41]

Often our best evidence for the display of imported Egyptian-looking works in Pompeian homes comes from representations in domestic frescoes. Evidence from Pompeian paintings shows that

---

the god Bastet from the Late Period. Di Maria, *Aquisizioni minori* 14.6.

[38] The statuette was found in a secure wooden cabinet in the Casa della Statuette Indiana, along with various glass and bronze vessels. On the statuette, see A. Maiuri, Statuetta eburnea d'arte indiana a Pompei, *Le Arti* (1938) 111–115.

[39] Cf. the contribution by J.R. Clarke in this volume.

[40] August. *CD* 4.8.

[41] On Egyptian phrases in curse tablets, see especially D. Frankfurter, The Magic of Writing or the Writing of Magic, *Helios* 21.2 (1994) 189–221, and for the tablets more generally, J. Gager et al., *Curse Tablets and Binding Spells from the Ancient World* (Oxford 1992). It is particularly important that we not assume cultic membership on the part of those who employed such 'Egyptian' decoration. The shrine from the Casa del Doppio Larario, for example, is devoid of decoration, and consequently we do not know if the residents were members of the cult of Isis nor if they venerated Egyptian deities in the home. Knowledge of the myths and rituals of Egyptian cults like Isis, moreover, would not be prerequisites for Roman viewers in their understanding of the power of such an object, which can be compared to the employment of a piece of volcanic rock outside the doorway to a *caupona*, also intended to ensure the health and safety of those within. For the volcanic rock displayed at the caupona at 1,12,5, see B. Kellum, The Spectacle of the Street, in: B. Bergmann and C. Kondoleon (eds.), *The Art of Ancient Spectacle* (Washington 1999) 282–299, 283–284.

Egyptian imports, as well as objects of Roman manufacture in Egyptian styles, were particularly suited to display in garden contexts. Many garden paintings feature statues of sphinxes, either freestanding or as supports for fountains or bird baths, statues of pharaohs, and *pinakes*, which correspond to real Egyptian-looking material seen in contexts like the villa-garden of the Casa di D. Octavius Quartio.[42] Similar to the display of the sphinxes in the Iseum Campense, the display of such Egyptian and Roman-made aegyptiaca helped set an exotic and foreign tone in the house's décor. The inclusion of such foreign-looking pieces should not be taken to reflect religious affiliation of the occupants, but rather to represent a more diffuse set of symbolic associations conjured by images of Egypt.

Yet, it is also clear that, in certain cases, imported objects from Pompeii were seen as sacred items, similar to those discussed above in the Temple of Isis in Pompeii. A statuette of Horus found in the Isiac shrine of the Casa degli Amorini Dorati (fig. 6) recalls the ushabty found in the sacrarium shrine of the Temple of Isis.[43] Just as images of the *genius* and *lares* from shrines were cult objects, this statuette would have been the focus of family veneration. A ritual scene from the shrine, which includes representations of Isis, Anubis, Serapis, and Harpocrates, illustrates what seems to be a domestic Isiac procession.[44] Though now badly faded and partially destroyed, it is possible to detect figures approaching an altar upon which offerings have been placed. The first figure carries an Egyptian statuette in outstretched hands. The second figure in the scene, much taller

[42] For representations of Egyptian-looking statues and *pinakes*, see the Casa del Frutteto and the Casa del Bracciale d'Oro. For sphinxes, see I,9,13; I,9,5; I,9,13–14; I,9,16; I,17,4; VI,8,22; 6,*ins.occ*,42; VII,3,30; VI,6,28; IX,2,7; IX,8,3/6; IX,13,1–3. On painted representations of sculpture generally, see E.M. Moormann, *La pittura parietale come fonte di conoscenza per la scultura antica* (Assen 1988) including discussion of such Egyptianizing *pinakes*. On the 'Nile' in the Casa del Octavius Quartio (Loreius Tibertinus), see M. Della Corte, *I MM. Lorei Tiburtini di Pompei. Atti e memorie della Società Tiburtina di storia e d'arte* (1931–1932) 11–12.

[43] Though Di Maria, *Aquisizioni minori* cat. no. 18, sees this as an 'accurate copy', Sogliano sees it as an actual Egyptian import. A. Sogliano, Casa degli Amorini Dorati in: *Notizie degli scavi di antichita* (1907) 549–593, 556. The figurine is made from alabaster, typical of many Egyptian works, but also native to Italy from quarries near the region of Volterra. For present purposes, the distinction need not be particularly troubling. As discussed above, whether this was in fact an import or emulation would likely not have much changed the way its owners viewed it.

[44] For a line drawing of the entire shrine, which makes clear the relationship of figures in the lower registers, see Merkelbach, *Isis Regina* Abb. 60, 541.

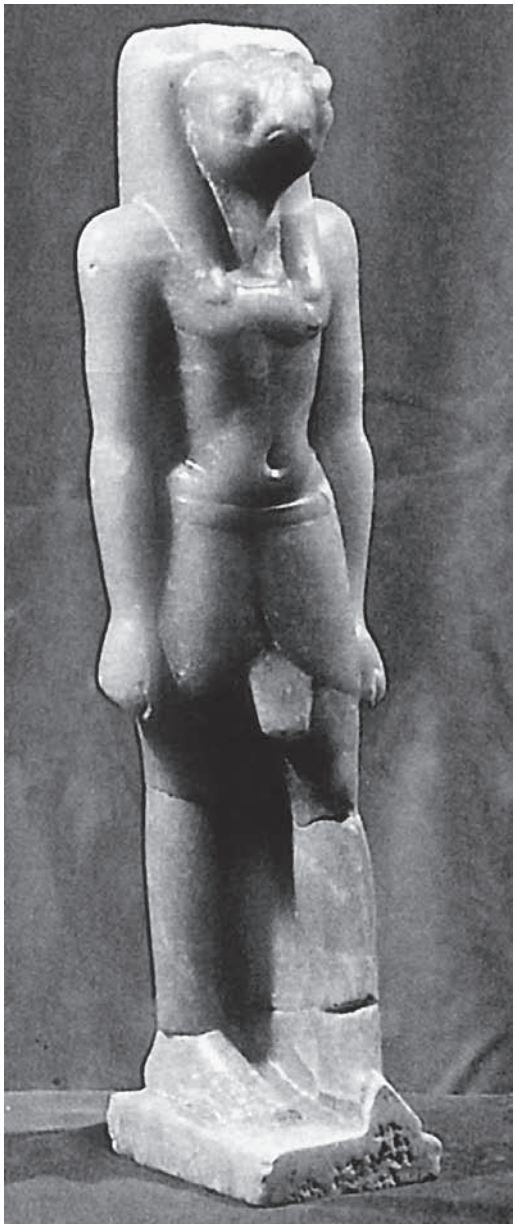


Fig. 6. Alabaster statuette of Horus from the Casa degli Amorini Dorati. Museo Nazionale Archeologico di Napoli 133230.

and wearing an Isiac crown, carries two candelabra, comparable to representations of such objects from both the Iseum Campense and the temple of Isis in Pompeii.[45] There are representations of other cultic objects on the wall adjacent to the ritual scene, including a *sistrum*, a large and a small *cista mystica*, a *tympanum*, *spondeum*, a large *uraeus*, and a depiction of a statuette that may represent an Egyptian deity[46] (fig. 7). The object held by the smaller figure may be intended to represent an import, such as the Horus statuette that the family owned, or perhaps is a representation, in smaller scale, of the statuette depicted with the cultic implements.[47] In either case, the evidence from the shrine in the Casa degli Amorini Dorati strongly suggests that imported objects were incorporated into domestic rituals in much the same way as in the rituals celebrated in Isea.

What emerges from an examination of the Egyptian materials in the city of Pompeii is a sense of dialogue between imported and non-imported artworks, particularly in contexts like the Temple of Isis or the shrine from the Casa degli Amorini Dorati, in which both types of aegyptiaca were displayed together, each reinforcing and elaborating the meaning of the other. Exotic 'Egyptian' imagery was often paired with familiar 'Roman' imagery, in domestic shrines, landscape vignettes, peopled-friezes, and *pinakes*. It was the juxtaposition of old and new, the employment of a familiar visual vocabulary in different combinations, that underscored the significance of Egyptian-inspired imagery for its viewers. The evidence from Pompeii shows us that many Romans, including women and men from a wide range of social classes, would have encountered Egyptian materials in their daily lives in contexts as diverse as the homes of their peers and temples and shrines in the heart of the city.

[45] For depictions of priests holding similar candlesticks in the Iseum Campense, see Lembke, *Iseum Campense* 186–190. Two candelabra very similar to those depicted in these processional scenes were found in the Temple of Isis in Pompeii.

[46] Tran tam Tinh, *Pompéi* 130. For documentation and further description of the shrine, see F. Seiler, *Häuser in Pompeji, 5. Casa degli amorini dorati (VI 16, 7. 38)* (Munich 1992) 46–47.

[47] Seiler also believes that the figure carries an Egyptian "idol." See *Casa degli amorini dorati*, 47–48.

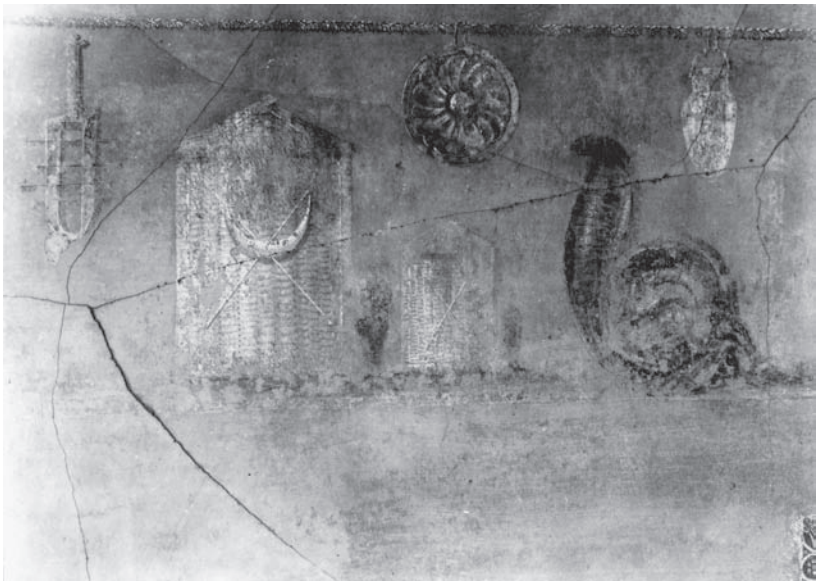


Fig. 7. Cultic objects from the Isiac shrine in the Casa degli Amorini Dorati. The figure that likely represents an Egyptian import is located between the large and small *cistae* (DAI 63.1450 Photo: Koppermann).

A taste for aegyptiaca in Italy

Art inspired by Egypt was inherently multivalent for Roman viewers, who would have drawn simultaneously upon a number of preconceptions, at times conflicting, to make sense of it. Responses to aegyptiaca were context and audience-dependant, and would not have been mutually exclusive. On one level, such art might have reminded some viewers of the vast sprawl of their empire, encompassing foreign realms with alien customs, thereby reinforcing for these Italians their own sense of their cultivated and cultured *Romanitas*. On another level, such imagery would recall the fashions of the imperial court, celebrating the profitable conquest of a foreign land. And still other viewers would be reminded of the rituals and traditions of Isiac cult.

The Italian cults of Isis helped create a market for Egyptian imports, which were displayed in their sanctuaries. For many Romans, such cultic settings likely provided their first contact with Egyptian language and art. In Pompeii, Egyptian imports were largely treated as

sacred cultic objects, and such associations may well have been at play in the minds of Roman viewers as they encountered aegyptiaca in non-religious contexts. While locally-produced aegyptiaca should not be thought of as purely 'religious' in the sense that their presence proves the cultic affiliation of their owner or creator, Roman works featuring Egyptian themes or styles reflected a more generalized pious sentiment recognizable to a broad class of viewers. Like landscapes on Roman walls that suggested sacred groves or masks that reminded viewers of theatrical festivals, certain aegyptiaca elicited favorable responses from a range of viewers by emphasizing the sacred nature of material brought to Italy from Egypt.[48]

[48] I would like to acknowledge the following individuals for their help in my preparation of the present paper. Foremost, I would like to thank Miguel John Versluys, Paul Meyboom and Laurent Bricault for inviting me to participate in the congress, and Eric Moormann for allowing me to read his paper and for comments on my own. Elaine Gazda, Susan Alcock, Terry Wilfong, and Thelma Thomas commented upon earlier versions of the material. Janet Richards helped with translations of hieroglyphic texts. Lauren Caldwell, Rebecca Benefiel, Elizabeth Colantoni, and David Swetnam-Burland read the paper in draft or discussed its contents with me and made many useful comments.

THE TEMPLE OF ISIS AT POMPEII

Eric M. Moormann

> Die ägyptischen Elemente sind so dosiert, dass sie der Anlage ein leicht exotisches, interessantes Ansehen verleihen, aber einen Griechen oder Römer nicht abstossen (R. Merkelbach, Der Isiskult in Pompei, *Latomus* 24 (1965) 144-149, quotation 144).

Introduction

Vincent Tran tam Tinh compiled the first, important inventory of *aegyptiaca* at Pompeii in 1964. Since then, several essays have been published in which interpretations of religious aspects from Egypt as imported and/or adapted at Pompeii were taken into consideration. A focal point is the Temple of Isis, the only well preserved edifice of Egyptian nature in the area of Vesuvius. The reconstruction of the excavations records and finds in the Museo Nazionale at Naples in the early 1990s enabled visitors and scholars to get an idea of the original presentation of this building that now is entirely stripped of its decorative embellishments. Simultaneously, Peter Hoffmann presented an all-over study of the complex with interesting results, hitherto not sufficiently recongnised. In the same period a French équipe tried to make clear that the rebuilding of the monument *a fundamento*, stated in the inscription of the six years old Numidius Popidius Celsinus, is rather exaggerated: elements of a previous, Augustan phase, are still recognisable. There are also remains to prove the existence of an earlier phase, viz. around 100 BC, like tufa architectonical elements (capitals of pilasters and the like).[1]

[1] Pompeii, VIII 7, 28. Tran tam Tinh, *Pompéi* 30-39, 135-146, 156-158, 176, 183; *Alla ricerca di Iside*; P. Hoffmann, *Der Isis-Tempel in Pompeji*, PhD Trier (Münster/Hamburg 1993); N. Blanc/H. Eristov/M. Fincker, A fundamento restituit? Réflexions dans le temple d'Isis à Pompéi, *RA* (2000) 227-309; F. Poole, Il culto di Iside a Pompei, in: F. Senatore (ed.), *Pompei, Capri e la Penisola Sorrentina* (Capri 2004) 209-243. See the numerous titles listed in the bibliography. No longer relevant thanks to these publications O. Elia, *Le pitture del tempio di Iside* (Rome 1942). I thank John Clarke for his revision of my English text and for some suggestions. This essay forms part of a forth-

My own current research on the interior decoration of shrines with mural paintings includes the Iseum at Pompeii and this paper will focus on that aspect. My main argument is that the paintings can be subdivided into different decorative programmes which go with the different parts of the monument.

Some architectonical observations

The Iseum of Pompeii consists of a podium temple surrounded by a portico, with a large open room on the west side (fig. 1). On the south side, next to the outer rim of the municipal theatre, is a set of rooms with various functions; these south rooms mostly are not open to the portico apart from doors. The temple with the portico represents an ordinary type for Roman temples, known from the middle republican era onwards and known at Pompeii in the Temple of Apollo next to the forum (fig. 2).[2] The entrance to the Iseum from the street is small and rather insignificant, not providing an immediate view of the temple building itself but into the eastern aisle of the portico and, at its end, onto the door that gives entrance to the temple's private living quarters (8-11).

As to the disposition of the columns in the portico it is interesting to observe that the eastern colonnade counts six columns, the western one seven and the northern and southern aisles eight columns each. The central intercolumnium on the east is much wider than the other ones, which suggests that the niche in the east wall of the precinct, with its depiction of Harpocrates, communicates with the συννάοι θέοι, Isis and Osiris, in the cella of the temple. The columns of this broad central intercolumnium stand against pilasters. The extra column at the west side stands in front of the niche with the statue of Dionysos in the rear of the temple, dedicated by Numerius Popidius Ampliatus, father of the young Numerius (see note 36).

The back of the temple and the front walls of the podium are bound at the north side by the penultimate column counted from the west and at the south side by the third (start of stair) and the fourth

coming book on *Paintings in Greek and Roman Temples*.

[2] P. Gros, *L'architecture romaine du début du IIIe siècle av. J.-C. à la fin du Haut Empire* I (Paris 1996) 168 fig. 193. On porticoes: 97-99, on podium temples influenced by Hellenistic fashions: 127-130.

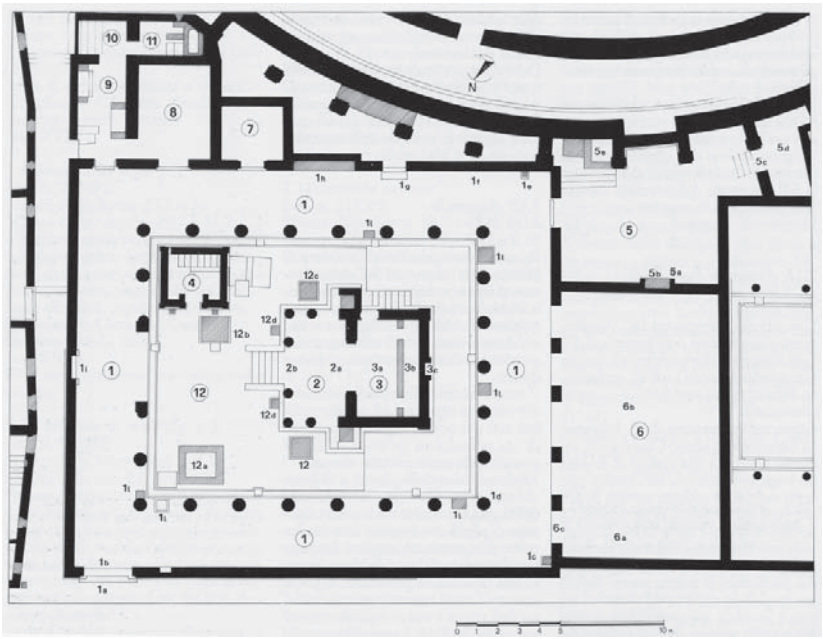


Fig. 1. Temple of Isis at Pompeii, plan (after *Alla ricerca di Iside* 85 pl. I).

Fig. 2. Temple of Isis at Pompeii, view from the east (photo author).

column counted from the east. The fifth column counted from that side marks the angles of the jutting sides of the podium, whereas number six stands in the central north-south axe of the cella itself.

These observations permit the conclusion that the architecture of the temple and its portico has been laid out precisely. The Nilometer (see infra) is also in a precise alignment with the main features. That means that its length and width correspond with 1.5 intercolumnium, whereas the facade runs in the same line as the northern side of the podium-cella of the temple.

The various altars and bases seem to have been set out more haphazardly, apart from the two small altars (both 12d) below the front podium of the temple, being in line with the column cum pilaster in the middle of the eastern aisle. Altar 12b, seen as the main altar, is similarly bound to the various elements, viz. the right front wall of the Nilometer and the line between altar 12d north and column cum pilaster north. The supposed garbage deposit 12a has its western wall in one line with the western wall of altar 12b. The altars 12 and 12c stand in the corners formed by the podium and the niches of the temple, but their measurements differ, as do their distances from the wall of the temple.

The decorations of the temple's components

It is obvious that the paintings of the Temple of Isis can be connected with Egypt, but that a closer look can allow differentiation in the interpretation of the various elements.[3] A visitor today can barely imagine how great the admiration and bewilderment were when the complex was discovered in 1764 and hence gradually excavated until 1766 so that it was made widely known in travelogues and scientific reports.[4] The extremely rich finds were immediately brought to the

[3] *Alla ricerca di Iside*; Hoffmann, *Isis-Tempel*; J.-C. Golvin, L'architecture de l'Iseum de Pompéi et les caractéristiques des édifices isiaques romains, in: *Hommages à Jean Leclant* 3. *Etudes Isiaques* (Paris 1994) 235-246; contributions by J.-C. Grenier, F. Zevi, S. Adamo Muscettola and F. Coarelli, *PP* 274-275 (1994); *Iside* 338-343 (S. De Caro), 425-431; V. Sampaolo, *PPM* VIII (1998) 732-849; Egelhaaf-Gaiser, *Kulträume* 185-199; Blanc/Eristov/Fincker, *A fundamento*; Versluys, *Aegyptiaca Romana* 143-146, 259-260.

[4] Gell and Gandy, who are so generous with their information about the excavations at Pompeii, do not dedicate much space to the Temple of Isis and illustrate

museum in the King's palace at Portici and the excavators soon decided to take the paintings from the walls, as they were deteriorating rapidly and were in danger of being lost. In a way, this was a good decision, because we can still study the murals, enhanced by the fact that the documentation of the time was excellent, making it possible to reconstruct their original situation accurately.[5]

The temple itself (fig. 2) is stuccoed in the mode of the so-called First Style, but probably the murals date to the post-62 period. The outer walls imitate blocks rendered in stucco relief; whereas the front walls have stucco reliefs displaying architectonical schemes of the Fourth Style. A scroll forms the top of the whole decoration. The inner walls show two tiers of fake-marble plates that create a rich and austere atmosphere. Figural motifs are almost completely absent.[6] This mode reflects the traditional look of marble temples, as we see in the cellae of the Temple of Juppiter and that of Apollo at Pompeii. The floors, partly in *opus sectile*, partly in *opus tessellatum*, are only known from 18th- and 19th-century illustrations. They probably date to the beginning of the 1st century AD, in any case from before Popidius Celsinus' reconstruction of the building.[7]

The sidewalls of the exterior of the adjacent Nilometer[8] bear a stucco imitation of blocks (fig. 3); the front side has stucco reliefs with

---

one image only, probably because of the fact that the complex was so notorious and because of the stripping of its paintings in the 18th century (W. Gell/J.P. Gandy, *Pompeiana. The Topography, Edifices, and Ornaments of Pompeii* (London 3rd ed. 1852 [1st ed. 1817] 185, 192 pl. 69). More can be found in F. Mazois, *Les ruines de Pompéi* IV (Paris 1838) 24-33 pl. VII-XI.

[5] See *Alla ricerca di Iside* and U. Pannuti, Il Tempio d'Iside a Pompei e la collezione calcografica del Museo archeologico di Napoli, *BdA* 76 (1992) 25-30, but one should also consult the old descriptions in Helbig (1868) 2-5, with references to his catalogue entrees.

[6] Mistakenly, Gros, *Architecture* 168 refers to the information about the Egyptian religion given by the images present in the temple. Apparently, he alludes at those in the Ekklesiasterion and the portico around the temple itself.

[7] A. Laidlaw, *The First Style in Pompeii* (Rome 1985) 311-312 has a date around 100 BC. But see Blanck/Eristov/Fincker, *A fundamento* 281-287.

[8] About the decoration Laidlaw, *First Style* 312. As to the interpretation of the small building there is a lot of discussion. Most authors see it as a *Purgatorium*. Wild, *Water* 44-47, speaks of a "Nile water crypt", whereas Hoffmann, *Isis-Tempel* 207-208 and Egelhaaf-Gaiser, *Kulträume* 187 give good arguments for the interpretation as a *Nilometer*, agreeing with Wild: the room had no roof. The water stored in this precinct was "Ersatznilwasser" (Egelhaaf-Gaiser, *Kulträume* 332). So also F.E. Brenk, The Isis Campensis of Katja Lembke, in: N. Blanc/A. Buisson (eds.), *Imago Antiquitatis. Religions et iconographie du monde romain. Mélanges offerts à Robert Turcan* (Paris 1999) 133-144, esp.

Fig. 3. Temple of Isis at Pompeii, eastern side wall of Nilometer with Venus and Mars (photo author).

garlands, similar to those in the portico, also containing Egyptian cult utensils like the sistrum and the hydria. Panels flanking the door are adorned with Isis figures standing on tiny consoles. In the frieze over the entrance one could see cult ministers. The side walls of the

139 note 33; P. Gallo in: *Iside* 294. Golvin, *Architecture* 242 does not adhere to a specific interpretation.

exterior have panels framed in stucco relief in which mythological couples (Perseus and Andromeda, Mars and Venus) are floating; the other walls display Erotes. The backwall has an imitation of isodome blocks in stucco relief. The interior walls are void. The decorative apparatus of the building as a whole shows the combination of cult-specific and profane motifs taken from Greek mythology that, according to me, have nothing to do with Egypt (see infra p. 149-150).

The portico that constitutes the precinct around the temple and the Nilometer has a rich and multicoloured paratactic panel decoration that contrasts with the white decorations of the shrine and the small precinct for the water of the Nile (fig. 4). The dado consists of oblong panels in yellow enlivened by sea monsters (*ketè*) and sphinxes heraldically flanking Medusa heads. Thin architectural elements, flanking large panels with fine garland ornamentation and vignettes divide the main zone, while a scroll on a black background closes the central zone at the top, separating it from a white upper zone with slim *aediculae*. Small pictures enliven the panels: landscapes, still lives with food and animals and at least eight sea battles. The panels contain vignettes, alternating landscapes and twelve standing cult ministers.[9] The big panel in front of the entrance of the temple, marked by a niche, contains the representation of a statue of Harpocrates, who was also venerated in the shrine and therefore is permitted to occupy such an important position (fig. 5). It is striking how precisely the cult objects carried by the priests are rendered.[10]

Room 6 at the west side of the portico, the so-called ekklesiasterion, was used for solemn reunions, possibly also for religious banquets.[11] The pilasters that support the arches of the entrances were adorned with golden candelabra on a white ground, crowned by statues of Isis and her priestesses and priests.[12] The walls of the exedra-like

[9] Egelhaaf-Gaiser, *Kulträume* 190 argues: "Mit Sicherkeit geben die Bilder nicht die im Heiligtum real vorhandenen Amtsfunktionen, sondern eine idealisierte Darstellung wieder." Brenk, *Isis Campensis* 139 compares them to the dignitaries depicted on the columns of Philae, whereas the granite columns from the Iseum Campense in Rome (now in the Musei Capitolini) would be later reflections of the same Philae shrine.

[10] Compare the candle sticks carried by the painted priests with the real bronze ones found in the temple: *Alla ricerca di Iside* 75 cat. 5.4; *Iside* 431 cat. V50. But see n. 9.

[11] Egelhaaf-Gaiser, *Kulträume* 189-190.

[12] E.M. Moormann, *La pittura parietale come fonte di conoscenza per la scultura antica* (Assen/Wolfeboro 1988) 208 (the original location is not correctly indicated here).

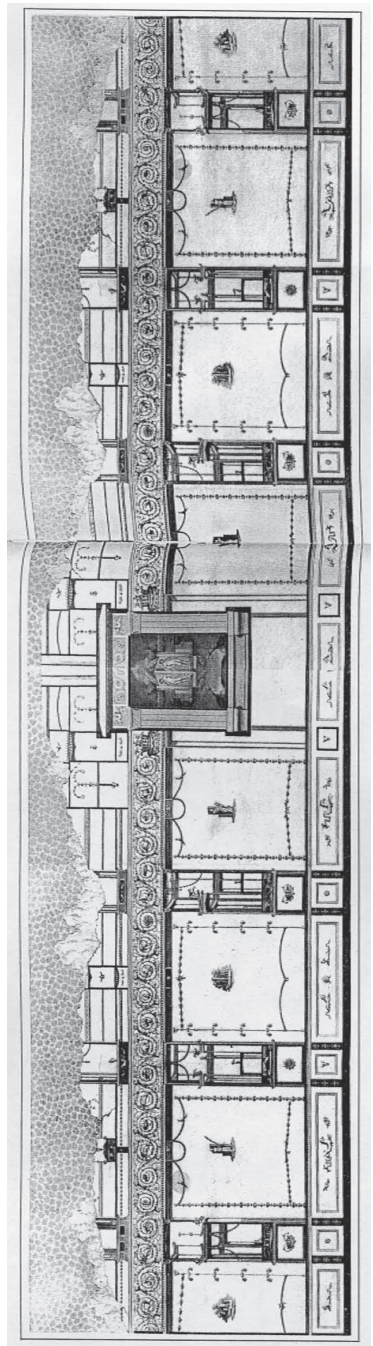


Fig. 4. Temple of Isis at Pompeii, eastern wall of precinct on 18th-century engraving (after *Alla ricerca di Iside* 24-25).

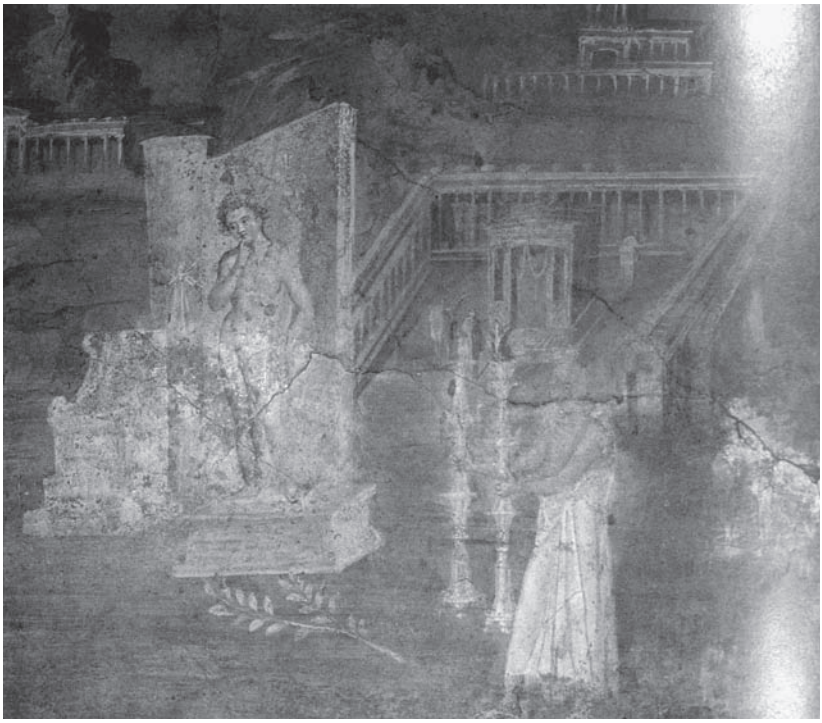


Fig. 5. Temple of Isis at Pompeii, priest from the eastern wall of the precinct (photo author).

room itself have a decorative panel scheme like the portico and the panels in this case are occupied by big landscapes, whereas the separating elements contain heavy columns and cornices (fig. 6). The upper zone was already lost at the moment excavations started. In some of the landscapes Egyptian details can be distinguished, but the land of the Nile is never really depicted. In contrast, they largely correspond with the general fashion of landscape depictions in the Fourth Style and one may look at instances in houses like the House of the Old Hunt and the House of the Small Fountain.[13] It is only on close inspection that typical, place-determining objects like the sarcophagus of Osiris (also seen as the so-called Djed pillar, an object

[13] See W. J. Th. Peters, *Landscape in Romano-Campanian Mural Painting* (Assen 1963) 167-170; J.-M. Croisille, Paysages et natures mortes au temple d'Isis à Pompéi, in: *Res sacrae. Hommages à Henri Le Bonniec* (Paris 1988) 124-134.

used in the veneration of Osiris), and the male sphinxes become clear.[14] Moreover, there are mythological scenes, two of which (on the sidewalls) have been preserved. In both cases Io is the protagonist: on the scene of the northern wall she is seen under the vigilance of Argos who is offered a syrinx by Hermes. The god will not lull him with his songs and music in this version of the myth, but will make him sleep by touching with the caduceus.[15] On the southern wall Isis receives Io in Canopus. Io will give birth to Epaphos, the son begotten by Zeus, in Egypt. She was seen as the founding mother of the Greek cult of Isis (fig. 6).[16] The piece now missing, from the western (back) wall, possibly showed the couple of Io and Zeus,[17] but in that case it interrupts the story told on the side walls and applied in the usual order from left to right. However, the presence of Zeus on the focal spot of the rear wall would have enhanced Io's prestige as the lover of the most important Olympian god. Their history connects 'classical' mythology with that of Egypt.[18]

---

[14] Tran tam Tinh, *Pompéi* 142-143; R. Merkelbach, Der Isiskult in Pompei, *Latomus* 24 (1965) 144-149, 148-149, who proposes to see Phoenix in the bird sitting on top of the sarcophagus (similarly Capriotti Vittozzi, *Note* 137); Moormann, *Pittura parietale* 208. See most extensively Meyboom, *Nile Mosaic* 58-59 fig. 76, according to whom the bird might be a falcon representing Isis or Horus. K. Parlasca argued during the discussion on my communication that the usual interpretation as a sarcophagus is false: such an object would never have stood erect in this sort of context (cf. K. Parlasca, Wandmosaik eines Nymphäums unter der Bibliotheca Hertziana in Rom, *RM* 95 (1988) 159-186, esp. 178-179 pl. 68.2). But see Meyboom's comment in Meyboom, *Nile Mosaic* 302-303 note 97. Egelhaaf-Gaiser, *Kulträume* 189 calls the decorations a "hellenisierte Version des Isiskultes".

[15] MN inv. 9548, see *Alla ricerca di Iside* 57-58 cat. 1.69, plate XIV, where the variation of the story is attributed to Ovid, *Met.* 1.669-687 and 713-721.

[16] MN inv. 9558, see *Alla ricerca di Iside* 55-56 cat. 1.63, pl. X; J.-C. Grenier, Isis assise devant Io, *PP* 274-275 (1994) 22-36; *Iside* 439 (it is pointed out here how meticulously precise are the depictions of the attributes like the caduceus and the sistrum, this in contrast with the sketchy style of the rest of the scene). There is a copy of this scene in the House of the Duke of Aumale. See for an extensive discussion of this image the contribution by R.S. Bianchi in this volume.

[17] With good arguments: Egelhaaf-Gaiser, *Kulträume* 189. A landscape has been proposed more frequently, probably, because it fits well the series of landscapes in the room.

[18] Cf. Grenier, *Isis*; R. Merkelbach, Ägyptische Deutung Griechischer Mythen, in: E. Stähling/B. Jaeger (eds.), *Ägypten-Bilder. Akten des Symposions zur Ägypten-Rezeption 1993* (Freiburg/Göttingen 1997) 81-96, esp. 86-88 pl. 17-19.

Fig. 6. Temple of Isis at Pompeii, ecclesiasterion, south wall with Isis and Io on 18th-century coloured engraving (after *Alla ricerca di Iside* pl. XVI).

The afore-mentioned French team demonstrated that the original decoration from before AD 62 consisted of the imitation of isodome wall structures in a shallow stucco relief.[19]

With or without references to Egypt, the paintings in the portico and the ekklesiasterion (figs. 4-6) do not differ in respect to their compositions and their use of details from contemporary interior decoration of houses. It is clear that qualitatively good painters received the commission. The colours are variegated, but not extremely expensive—Egyptian blue and purple are lacking—and hence the paintings reflect the taste of a determinate class in Pompeian society after AD 62, mainly formed by former freedmen like the Popidii who financed the temple's refurbishment after the earthquake.[20]

[19] Blanck/Eristov/Fincker, *A fundamento* 291. Already their compatriot Mazois, *Ruines* 25 had discovered many irregularities that were to attribute to a previous phase.

[20] On pigments and technique see *Alla ricerca di Iside* 123-132. On Egyptian Blue and its price F. Delamare, G. Monge and M. Repoux, À la recherche de différentes qualités marchandes dans les bleus égyptiens trouvés à Pompéi, *RStPomp* 15 (2004) 89-107 esp. 90.

While all these decorations can be seen as normal mural paintings of the Fourth Style, slightly adapted to fit the sacral environment in the iconography, the frescoes in room 5, called sacrarium, located at the southern side next to the theatre, stand apart.[21] The wall surfaces were not subdivided into the usual horizontal and vertical partitions and the plane white ground was covered with large figures which seemed to float on the surface. They had been executed in few colours (yellow, red, brown) with broad brushstrokes. They represented Egyptian figures (fig. 7); the fragments preserved show the couple Isis and Osiris sitting on a throne, Bes, the Apis bull, five animals, the sacred boat of Osiris and five more animals on single fragments.[22] Paul Meyboom suggested that the group of animals could represent the Nile area of the first cataract.[23] In the lower section of the latter fragment appear the two snakes of a Roman lararium flanking a *cista mystica*, so that we have a sort of synthesis of two religious realms in one room and, at the same moment an Egyptian lararium, for which we know so far only one parallel, that in the peristyle of the House of the Gilded Cupids.[24] An old illustration probably gives a complete overview of one wall. Since it shows the large niche containing a statuette, it must be the north wall. The precise connection between the other images is not exactly known.[25]

Jean-Claude Golvin suggested that the figures served a didactic goal, to instruct the new members of the cult.[26] It is of some relevance to know that in this room cult objects were stored, much like the sacristy in a Roman-Catholic church.[27]

---

[21] Short description in Egelhaaf-Gaiser, *Kulträume* 188-189.

[22] *Alla ricerca di Iside* 59-61 cat. 1.71-1.79. The best description of the fragment with the boat (fig. 7) is given by the egyptologist Poole (*Il culto* fig. 2): Isis discovers the boat with the sarcophagus of Osiris on which a falcon is seated.

[23] Oral suggestion. Cf. Meyboom, *Nile Mosaic* 233 note 46.

[24] F. Seiler, *Casa degli Amorini Dorati (VI 16, 7.38)* (Munich 1992) 46 figs. 249-250, 270-275. Here are the same snakes and altar in the lower zone.

[25] North wall: engraving on 85 (= cat. 7.9) showing the boat of Osiris flanked by heads of Sarapis, the lararium painting flanked by Bes and a niche (left) and four animals (lion, duck, ibis and cobra [right]). The Apis would have been painted on the east wall, whereas the opposite west wall contained Isis and Osiris on a throne, a tree and some animals (see De Caro in *Iside* 342). As to the finds in the niche see 86-87 'Pianta' nos. 5a-c and 73 cat. 5.2 (terracotta sphinx inv.no. 22572).

[26] Golvin, *Architecture* 244 note 48.

[27] Thanks to the richness of finds the room might be defined at that time as a storeroom (Egelhaaf-Gaiser, *Kulträume* 188).

Finally, there are some private rooms at the southern side where the priests or other cult personnel could stay.[28] As far as the decorations are known, they show ordinary schemes of the Fourth Style without specific Egyptian elements. There are the normal mythological images and medallions similar to those in the Bacchus room in the Temple of Apollo.

Interpretation of the paintings of the Nilometer

Robert A. Wild and Reinhold Merkelbach give a purely Egyptian interpretation of the couple Perseus and Andromeda in the Nilometer. Merkelbach is very strong-minded in his opinion, saying: "Wenn in diesem Tempel ein griechischer Mythos abgebildet wird (z.B. Narziss), dann darf man annehmen, daß der Mythos in Beziehung zur Isisreligion gesetzt worden ist."[29] In the mythic history of Perseus contacts with Egypt are known and Kepheus, the father of Andromeda, searches advice in the Temple of Ammon in the Siwa oasis. For Wild the liberation of Andromeda stands for the liberation of Egypt by Seth/Typhon. In the stucco reliefs, however, no references to these details are recognisable and, moreover, the presence of the putti cannot be explained in this vein. So, the accent lies on the amorous couple and I fear that Merkelbach's opinion is formulated too absolutely. That is why I prefer to adhere to the opinion of Ulrike Egelhaaf-Gaiser: "Diese mythologischen Mittelbilder haben primär dekorative Funktion, die den Zeitgeschmack entspricht, wie auch die typischen Motive von Eroten und Delphinen am Architrav der drei 'Nebenseiten' bestätigen."[30] We may conclude that, if one

[28] Room 9: kitchen; rooms 7-8: living rooms; room 11: private bath (Egelhaaf-Gaiser, *Kulträume* 188). Egelhaaf-Gaiser, *Kulträume* 459-460 points at the efficiency of this small house. A similar arrangement can be seen at the north side of the portico of the Temple of Apollo at Pompeii.

[29] Wild, *Water* 76-84 pl. 5.2; Merkelbach, *Isiskult* 146 and *Deutung* 82. They refer to depictions of Perseus in the Serapeion at Alexandria and the Temple of Harpocrates in Pelusion. As to the latter the source would be Aphtonios, *Progymnasmata* (H. Rabe [ed.] 1926 40 lines 9-11). See on the latter now J.S. McKensie/ Sh. Gibson/A.T. Reyer, Reconstructing the Serapeum in Alexandria, *JRS* 94 (2004) 105 note 175.

[30] Egelhaaf-Gaiser, *Kulträume* 188, does not quote Merkelbach, *Deutung* but characterises Wild's interpretation (Wild, *Water* 76) as "schwer". At 249-250 Egelhaaf-Gaiser suggests that the story refers to the antiquity of the cult, playing in an "unbestimmte

seeks a connection with Egypt, the motif of the amorous conjunction illustrates the lucky result of the bounties given by Egypt.

Interpretation of the paintings of the portico

Jean-Michel Croisille sees the sea battles (fig. 4) in the portico of this temple as a "tout évident" symbol of the yearly festivals for Isis, *Navigium Isidis*.[31] During this Roman feast at the beginning of the sea trade season in spring, a small boat is driven into the water to mark this event. Eventually this celebration changed into a carnival-like festival. The images in the temple of Isis, however, show battle ships that are in open sea not far from the coast or in a lake. Another point is that *naumachiae* (the usual interpretation of these images) were never staged during this festival. Croisille's idea, therefore, has no sound basis and must be dismissed.[32]

A more obvious reason for the presence of these boats might be that sea merchants specially venerated Isis as their patroness. Golvin formulated this emphasis on the sea as follows: "Il n'est pas étonnant non plus de trouver ici avec une telle instance l'évocation du monde marin, puisque l'on sait qu'Isis était devenue à l'époque romaine la déesse des navigateurs."[33]

Finally, it might be argued that the ships have a relationship with Augustus' victory near Actium because of the obvious relationship of Isis with Egypt. These depictions were made by the same painters (or workshop) active in the Temple of Apollo and the atrium of the House of the Vettii.[34] Had the Vettii brothers chosen this

---

Urzeit", but such a historicism does not occur frequently in Pompeian mythological painting.

[31] Croisille, *Paysages* 131. So too Merkelbach, *Isiskult* 145; Capriotti Vittozzi, *Note* 137.

[32] In Wild, *Water* and Takács, *Isis and Sarapis*, the *Navigium Isidis* is discussed, albeit without allusions to sea battles or naumachies.

[33] Golvin, *Architecture* 243. Compare the oar as a symbol of Isis Pelagia in the so-called temple B at Herculaneum (most recently D. Esposito, Breve nota su pitture di giardino a Ercolano, *CronErc* 35 [2005] 223-230, esp. 225 fig. 2).

[34] F. Avilia/L. Jacobelli, Le naumachie nelle pitture pompeiane, *RStPomp* 3 (1989) 131-154; V. Sampaolo, I decoratori del tempio di Iside, *PP* 274-275 (1994) 57-82 and V. Sampaolo, I decoratori del Tempio di Iside a Pompei, *MededRom* 54 (1995) 200-211. Jacobelli attributes the ships' representations in the Suburban Baths to the same painters, but I think that these differ in style and colours and concentrate on a more landscape-based atmosphere.

motif for specific reasons, say because some ancestor had fought at Actium. Since they were freedmen, this ancestor would have had to have been their *patronus*. Alternatively, the Vettii brothers might have had commercial contacts with Egypt.[35] Then the question rises whether they exercised some influence regarding the paintings in the temples for Apollo and Isis. As to the Temple of Isis, however, the famous inscription about the reconstruction reports the name of the six year old Numerius Popidius Celsinus as the patron and financer of the restoration works.[36] Furthermore, none of the many objects in the temple bears an inscription referring to the Vettii brothers, so that this thesis cannot be worked out and should be rejected as untenable. The choice of the same themes and the same painters must be explained on purely practical grounds.[37]

Pygmies are only present in the festoon in the paintings of the portico where they belong to the Egyptian imagery, together with the priests, the cult objects and typically Egyptian animals. Apparently, no special function can be attributed to them within the atmosphere of bounty expressed by the scrolls.[38] The food still-lives in the same murals might either refer to the meals that took place here, or they might simply be generic references to the richness brought by Isis, but in all cases they form stock figures within the wall scheme.[39]

---

[35] Avilia/Jacobelli, *Naumachie*, Sampaolo, *Decoratori* and Hoffmann, *Isis-Tempel* 142 report the connection with the Vettii, without rightly drawing consequences from that.

[36] *CIL* X 846; L. Vidman, *SIRIS* (Berlin 1969) no. 482, quoted in all pertaining literature. Thanks to the research of the French (Blanck/Eristov/Fincker, *A fundamento*), it has become definitely clear that he (or, more probably, his father) had grossly exaggerated by using the formula *a fundamento p(ecunia) s(ua) restituit.* The father, Numerius Popidius Ampliatus, dedicated a statue of Bacchus-Osiris (*CIL* X 847; *SIRIS* no. 483), whereas father, son and mother Cor<n>elia Celsa financed the mosaic floor in the cella (*CIL* X 848; *SIRIS* no. 484). Concerning the principal members of the *gens Popidia* see Egelhaaf-Gaiser, *Kulträume* 197.

[37] Further correspondences are given by Sampaolo, *Decoratori* (1994) and *Decoratori* (1995).

[38] On the symbolic value of scrolls see most recently M. Mathea-Fortsch, *Römische Rankenpfeiler und -pilaster. Schmuckstützen mit vegetabilem Dekor, vornemlich aus Italien und den westlichen Provinzen* (Mainz am Rhein 1999).

[39] As to tokens of *xenia* see E.M. Moormann, Le pitture della Villa dei papiri ad Ercolano, in: M. Gigante (ed.), *Atti del XVII Congresso internazionale di papirologia* (Naples 1984) 637-674. Or even as offerings, so De Caro in *Iside* 340: "senza dubbio alludenti alle offerte di cibo che erano tipiche del culto della dea."

Egyptianisation of the paintings

On the basis of the overview given, I would like to argue that there is a distinct hierarchy in the emphasis on Egypt in the temple's decorative schemes.[40] The sacrarium in this respect forms the top, although the murals pictorically rather represent the opposite and the first function of the room is that of storage (fig. 7).[41] Not only purely iconographically, but also stylistically and in composition these decorations are quite specific and they might have been intended for the eyes of the experts, those who believed in Isis. Their quality is considerably lower than the other decorations and the palette is more modest, while the lack of structure in this 'floating' composition barely matches the usual repertoire of compositional schemes. This simplification of the painter's means is so peculiar that one wonders whether this room was painted by a man who was a believer, not a professional painter, who took up a brush to depict the images which were unfamiliar or even inaccessible to 'normal' Pompeians.[42] Or did the painters who decorated the rest of the complex in a normal pattern, unfamiliar with Egyptian iconography, try to represent examples shown them on papyrus scrolls? Personally, I am inclined to opt for the first solution, exactly because of the qualitative discrepancy between the sacrarium and the other rooms.[43] The patrons and users of the complex were apparently not offended by the differences of quality. In other words, the Temple of Isis is like a Janus; it has both an Egyptian and a Roman face. A similar phenomenon can be observed in the painted tombs of the same period at Alexandria, recently so well analysed by Marjorie Susan Venit. Following an old notion of Laszló Castiglione, she defines his 'double style' in the same vein as is proposed in this

[40] This gradual process of egyptianisation is well described in F.E. Brenk, A Gleaming Ray: Blessed Afterlife in the Mysteries, *IllinClSt* 18 (1993) 147-164, esp. 157-163. In my opinion, he attributes too strong a mystical meaning to the decorations in the portico and the ekklesiasterion. He points out the peculiarity of the two Io depictions in the latter room.

[41] V. Sampaolo even feels the religious atmosphere only in the sacrarium (in: *Alla ricerca di Iside* 37).

[42] S. De Caro observes the difference and suggests a painter of lararia as maker of these murals (in: *Alla ricerca di Iside* 11).

[43] Cf. what is said by De Caro in *Iside* 342: "Prive di qualità artistica, ma di carattere più eminentemente religioso, erano invece le pitture della stanza accanto, il cosiddetto *sacrarium*."

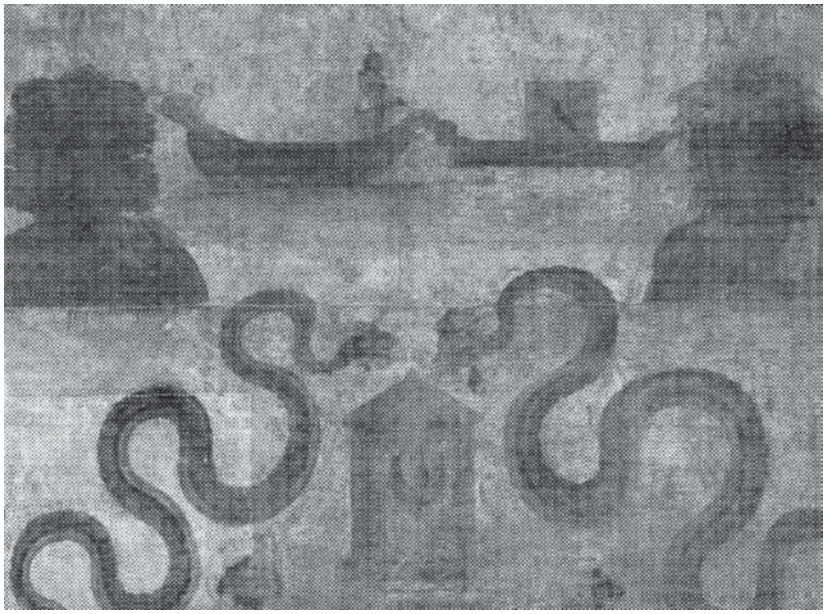


Fig. 7. Temple of Isis at Pompeii, northern wall of the sacrarium (photo author).

contribution.[44] When she compares some figures in the Tigrane Tomb with priests and attendants in the portico of the Temple of Isis at Pompeii, she labels the latter as "classical", which might evoke a false understanding, as they are really Roman and have nothing Greek.[45] But as a whole, the Tigrane Tomb, to single out one example only, dated to the late 1st or early 2nd century AD, displays a similar dichotomy of style.

This gradual Egyptianisation, finally, can also be substantiated by the consideration of the rooms' functions and accessibility to visitors, as we have seen.[46]

[44] Venit, *Alexandria* 125-126. In the following she discusses various examples which do not need to be worked out here (124-165).

[45] Venit, *Alexandria* 155; other comparisons 153-155 [our complex lacks in Venit's index].

[46] Cf. Takács, *Isis and Sarapis* and Wild, *Water*. Most recently V. Sampaolo, in: A. d'Ambrosio, P.G. Guzzo, M. Mastroroberto (eds.), *Storie da un'eruzione. Pompei Ercolano Oplontis* (Naples 2003) 233-235.

Some of the objects found by the old excavators have purely cultic functions, but others form a *bric-à-brac* of votive offerings.[47] The statues of Dionysos and Aphrodite express, like the stuccoed couple of Perseus and Andromeda and the putti on the side walls of the Nilometer, the power of Isis to bring bounty and luck to the people and they represent, at the same time, the mental bridge towards the Roman world that of course was more familiar to most inhabitants of Pompeii. It remains unclear whether Isis was connected religiously with the city goddess Venus Pompeiana; the material found in the temple is not conclusive in that matter. Unfortunately, no Isis temples with paintings are known apart from the Pompeian temple[48] and the preserved monuments differ in many other respects from our shrine. Whether Pompeii's Iseum, as it was set up to function between 62 and 79, formed an exception to the rule, we cannot know for sure.

[47] The real Egyptian objects are gathered in *Alla ricerca di Iside* and discussed by Molly Swetnam-Burland in her contribution in this volume. She argues that there was a sort of dialogue between real and fake Egyptian objects within the precinct. See on this mixture also Poole, *Il culto*.

[48] Synopsis and evaluation in Hoffmann, *Isis-Tempel* 176-198. Cf. *Iside*, which has the volume but not the quality of an all-encompassing manual. The temples of Isis have been inventoried in Bricault, *Atlas*: no other temple with paintings. See also Egelhaaf-Gaiser, *Kulträume* 228 about the impossibility to make sound comparisons.

THREE USES OF THE PYGMY AND THE AETHIOPS AT POMPEII: DECORATING, "OTHERING", AND WARDING OFF DEMONS

John R. Clarke

In this paper I wish to demonstrate that visual representations of the Aethiops and the pygmy could serve three principal functions. They could simply be an amusing part of a decorative scheme in the house, garden, or bath. They could also represent the Colonial Other. Or, they could avert demons. When is the representation of the Aethiops and the pygmy decorative, and when is it apotropaic? Even more difficult, when do these supposed inhabitants of the province of Egypt stand for the Other, and therefore the colonial power of Rome? Since Miguel John Versluys has recently articulated the colonial aspects of the pygmy-Other in his book, *Aegyptiaca Romana*, here I will concentrate principally on how the constructed pygmy-dwarf and the Aethiops might have averted demons.[1] My focus is the art of Roman Italy between 80 B.C. and A.D. 79.

Contemporary cultural historians define the Other as the opposite of the dominant power in any culture. The dominant power often—but not exclusively—creates the Other in colonial situations. For instance, when the British colonized India, they constructed the Other as the non-white native of the subcontinent. To justify and maintain power over the Other, the colonizer attributes to him or her traits that oppose the colonizer's collective ideology. Looking at any colonial situation we can see at least some of these oppositions: civilized/barbarian, white/colored, restrained/wild, sexually chaste/sexually promiscuous, intelligent/stupid, clean/dirty, properly religious/superstitious, and so on.

In Roman visual representation, the colonial Other emerges in several guises, all marked by physical difference from the ideal Roman

[1] See however the (in this respect critical) review of Versluys, *Aegyptiaca Romana* by R.A. Tybout, Dwarfs in discourse: the functions of Nilotic scenes and other Roman *Aegyptiaca*, JRA 16 (2003) 505-515. Cf. also the contribution by P.G.P. Meyboom and M.J. Versluys in this volume.

body type, including the tall, shaggy northern barbarian, the normally-proportioned but black-skinned Aethiops, and pygmies afflicted with dwarfism. It is during the course of the first century B.C. that artists begin to create parodic representations of the Aethiops and of the ordinary Egyptian people to populate the Nile. In the Palestrina Nile mosaic, the artist represents the Aethiops as handsome, noble hunters in the wilds of Upper Egypt. Ordinary men, some wearing conical hats and others a kind of helmet, navigate the Nile delta in their boats, fishing and gathering flowers; they also serve the elite Egyptians. In no case is their behavior wild or excessive. But by the end of the first century B.C. these same types, the Aethiops and the ordinary Egyptians turn into clowns. These outrageous looking and acting inhabitants of the Nile are not entirely new creations, since as early as the sixth century B.C. artists depicted the pygmy and the Black in comic situations. But artists of the Augustan period both revived and elaborated these types and put them in specifically Egyptian landscapes. These are the types that begin to appear in many wall paintings and mosaics of the late Second Style.

Both the Aethiops and the pygmy are made up—the result of artistic traditions rather than ethnographic observation. Because they are inventions—and not, in the Roman mind, proper human beings—they can perform improper actions. In their colonial Otherness, these Aethiops and pygmies are sexually- and digestively-incontinent. If we wish, then, to understand power relationships between colonized Egypt and the Roman colonizer, a good place to start is by looking at where visual representations of the Aethiops and the pygmy appear.

But it's not easy to decide when the pygmy and the Aethiops are representing the colonial Other. For one thing, we find paintings and mosaics of the pygmy and the Aethiops Other in a variety of settings: in houses, baths, latrines, and tombs. We have to look at each case individually. We can only understand what these representations might have meant by looking at how they addressed the viewer in each specific space. We have to ask: "What was the Roman viewer's experience?" What I have come to believe is that often these images of the Other addressed both human *and* non-human viewers. In other words, sometimes they addressed demons or evil forces; they were apotropaia.

Although no one has fully articulated how visual imagery addressed non-human viewers in ancient Rome, Ruth Mellinkoff has argued

convincingly that in the medieval world a large category of visual representations—classed variously as grotesque, comic, or obscene—had a single purpose: to avert demons.[2] They were apotropaic. Mellinkoff has underscored that in many cases the audience for an apotropaic representation was not the human viewer but rather the demon viewer. Hence the appearance of unseemly images in unusual places: under choir stalls or high up on steeples where humans could not see them. Yet in other cases they are right out in the open, addressing the unseen but ubiquitous enemy. Hence we find obscene couplings and sexual organs represented on the badges worn by pilgrims and the equally shocking antics of composite creatures adorning the margins of manuscripts.

The belief that demons were everywhere was one as much at home in ancient Rome as it was in the medieval world. Just as we believe (on the basis of modern science) that the world is filled with bacteria and viruses, so the Romans believed that demons surrounded them. Roman rituals, from the official rites of the state religion to the practices of magicians and witches, reveal what Romans feared. There were rituals to thwart everything that threatened life: illness, plague, famine, war, pain, infertility, and even death itself. When there was a threat of famine because of wheat rust, for example, the priests created a goddess of wheat rust, Robigo, and sacrificed to her.[3]

But if the state religion was there to take care of the big threats, like war, plague, and famine, it was up to the individual to ensure his or her personal safety and well-being through additional measures. To keep away evil from one's person, people regularly wore amulets, engaged in practices that we might call superstitious, and remained on the lookout for odd omens. Above all, they avoided the glance of anyone suspected of harboring the Evil Eye.

Ancient Romans believed that a person who envied or otherwise disliked them could emit particles from his/her eyes that could enter them and make them sick or even die. Doro Levi has shown how a

[2] R. Mellinkoff, *Averting Demons* (Eugene OR 2004).

[3] Both a god, Robigus, and a goddess, Robigo, are attested; the ritual took place on 25 April when the danger of wheat rust was greatest. Ovid, *Fasti* 4.901-4.942 provides the fullest account among ancient sources. For modern discussions, see Pauly-Wissowa (Stuttgart 1914) s.v. Robigalia; J. G. Frazer, trans. *Ovid's Fasti* (New York 1931) 420-422.

mosaic representation of a hunchback, placed in the threshold of a house at Antioch, was part of the visual weaponry mustered by the owner to counter the forces of the Evil Eye.[4] To the representation of the Evil Eye itself, attacked by various creatures and weapons, the mosaicist added the image of the hunchback. He turns his back on the Evil Eye, so that the Evil Eye sees his hump—and he points his enormous phallus toward it: two more weapons in the impressive anti-Evil-Eye arsenal making up this apotropaic mosaic.

In an article of 1983, Dunbabin and Dickie examined the Evil Eye in texts and images of Envy (Phthonos/Invidia). These texts were concerned with how the envy of an individual could be directed malevolently (especially through the Evil Eye) toward the person that individual envied.[5] Dunbabin later then went on to investigate apotropaia in bath mosaics. She demonstrated that there were two further threats in addition to that of envious human bathers possessing the Evil Eye. Many ancient texts specifically cite demons lurking in the baths; other texts specify the baths as a place where malevolent individuals went to work black magic.[6]

At the entrance to the *caldarium* of the House of the Menander at Pompeii we find a good example of the Aethiops bath servant used as an apotropaion (fig. 1). In general, the Romans considered entryways to *caldaria* dangerous, for here we often find special images to warn the bathers of the heat of the floor. In this mosaic the bath servant's huge, engorged penis as well as the arrangement of the strigils on either side of the hanging ointment jar are outrageous sexual images. In addition to the literal representation of the Aethiops' monstrous, immodest phallus, there is a symbolic representation of the female genitals: the heraldic strigils represent the labia and the aryballos on a chain the clitoris. Mosaics representing the phallus alone—not attached to an individual—appear singly or in multiples. All of these phallic—usually deliberately funny—representations constitute the most frequent remedy against the many dangers of the baths.

---

[4] D. Levi, The Evil Eye and the Lucky Hunchback, in: R. Stillwell (ed.), *Antioch-on-the-Orontes* (Princeton, N.J. 1941) 220–232.

[5] M. W. Dickie and K. M. C. Dunbabin, *Invida Rumpantur Pectora:* The Iconography of Phthonos/Invidia in Graeco-Roman Art, *Jahrbuch Für Antike und Christentum* 26 (1983) 7–37.

[6] K. M. D. Dunbabin, *Baiarum Grata Voluptas:* Pleasures and Dangers of the Baths, *Papers of the British School at Rome* 57 (1989) 35–38.

Fig. 1. Pompeii, House of the Menander (I, 10, 4), entryway to the caldarium of the bath. Aethiops bath servant (photo Michael Larvey).

Are images like this Aethiops bath-servant just for human viewers? To answer this question, we have to ask: What would keep a demon from attacking a human? Our modern word "fascinate" comes from the Latin *fascinum,* the term for the phallic object that could avert evil by distracting, confusing, attracting, or repelling a demon.[7] The

[7] C. A. Barton, *The Sorrows of the Ancient Romans: The Gladiator and the Monster* (Princeton 1993) 95–98.

Roman world was full of phallus-fascina executed in every medium, displayed in a wide variety of settings: bronze *tintinnabula* meant to be hung in a bedroom, terracotta plaques inserted into the front of a shop or over the oven in a bakery, mosaic thresholds, and ivory amulets to be worn around the neck.[8] There were paintings of multiple phalli in at least one outdoor dining room at Pompeii.[9]

But as we have already seen, it is not just the representation of the phallus by itself that can avert evil. We have ample evidence that the phallus attached to a human form can also constitute a *fascinum*. Central to this construction is the combination of a deformed body with an exaggerated phallus. Doro Levi uses the Greek word, *atopía,* meaning "unbecomingness," to describe his "lucky hunchback" from Antioch, emphasizing that it is the viewer's laughter at the sight of this monstrosity that will surely dispel the Evil Eye pictured in the mosaic and feared by viewer.[10] Building on Levi's hypothesis, I have shown elsewhere how the Aethiops's body, because it lay outside the Roman standards for beauty, was similarly unbecoming.[11] An important set of fragmentary frescoes dated to the Second Style and found on the dado of the peristyle wall in the House of the Sculptor at Pompeii, presents both the Aethiops and the pygmy-dwarf in unbecoming ways. On the south wall of the peristyle, the artist depicted the Aethiops dancing, ejaculating, and defecating.[12] On the northern wall of the same peristyle we find pygmy-dwarfs dancing on a Nile river boat with an ejaculating penis-prow—certainly an apotropaic image if there ever was one.[13] The painting probably dates to the Late Second Style, perhaps around the time of Actium when Egypt becomes a Roman province. In the House of the Sculptor the Aethiops and pygmy appear together. By the middle of the first century A.D., pygmy imagery takes over, so that the Aethiops appears quite infrequently. What does the pygmy's dwarfism and phallic deformity mean?

---

[8] J. R. Clarke, *Looking at Lovemaking: Constructions of Sexuality in Roman Art, 100 B.C.-A.D. 250* (Berkeley 1998) 95–114.

[9] Clarke, *Looking at Lovemaking* 187–194 with fig. 75.

[10] Levi, *Evil Eye* 225.

[11] Clarke, *Looking at Lovemaking* 130–134.

[12] V. Sampaolo, VIII 7, 24.22: Casa dello scultore, in: *Pompei: Pitture e mosaici* (Rome 1998) 8: 720-721 figs. 2-3. See Versluys, *Aegyptiaca Romana* 142 for a dating of the paintings around 70 AD.

[13] Sampaolo, *Casa dello scultore* 8: 722-23 figs. 4-7.

Robert Garland has examined a range of Roman attitudes toward deformed persons, including their talismanic virtues.[14] Veronique Dasen's analysis of the iconography of Greek art demonstrated that the visual form of what the Greeks called the *pygmaios* combined ancient pseudo-ethnography with the pathology of dwarfism (large heads, short limbs and torso, protruding buttocks) to create a hybrid Other.[15] It is this pygmy—not the representation of the historical or ethnic pygmy—that Roman artists imported from Hellenistic art and then used to express their own attitudes toward the Other. What is more, like the hunchback, dwarf, and Aethiops, the Roman visual representation of the pygmy became a *fascinum* for the Romans—amusing the human viewer on the one hand and thwarting demon viewers on the other.

Pygmies in Roman mosaics and paintings always look wrong: everything about them contrasts to the Roman ideal of bodily beauty, from their physical proportions to the large size of the males' penises. In the House of the Pygmies, the owner commissioned a painter to create a little room off the peristyle, its walls transformed into a pygmy parody of the hallowed Sacral-Idyllic Landscape. None of the pygmies acts wrong. They are doing the usual things that one finds in proper sacral-idyllic landscapes: people strolling or going about their daily activities in the landscape and worshipping at rustic shrines. But they all have the wrong body type—just the opposite of the slender, elegantly proportioned figures that inhabit proper sacral-idyllic paintings and stuccoes.[16]

But often these pygmy-dwarfs also act wrong, and in these cases they can serve double duty: they provide amusing parody and they can be laughter-provoking and phallic apotropaia. As phallic apotropaia, the constructed pygmies act like Priapus and the hunchback at the doorway. They address dual needs: Not only do they amuse and protect the human viewer; they also distract and attack the demon viewer. This dual purpose helps explain why mosaics and paintings of these wrong-looking, wrong-acting pygmies figure so prominently and

[14] R. Garland, *The Eye of the Beholder: Deformity and Disability in the Graeco-Roman World* (London 1995) 109 and passim.

[15] V. Dasen, *Dwarfs in Ancient Egypt and Greece*, Oxford Monographs on Classical Archaeology (Oxford and New York 1993) 175–188.

[16] Another example of pygmies substituted for humans with normative somatotypes occurs in Pompeii, in the House of the Bull (V, 1, 7) atrium frieze, Second Style, 40-20 B.C.

in so many different architectural contexts. I have examined pygmy images in gardens and tombs.[17] Scenes of misbehaving pygmies appear in at least five paintings in gardens at Pompeii, underscoring their dual function: to evoke the exotic, fertile Nile even while averting demons through their unbecoming bodies and improper acts. In tomb precincts, representations of pygmies often relate to similar images found in outdoor banqueting areas of houses.

For example, within the Nilotic setting of the mosaic in front of the columbarium in Tomb 16 at Isola Sacra there are five pygmies in all—all of them ithyphallic. The scene of male-male intercourse between two pygmies in a boat faces the area probably used for funeral banquets, whereas the image of two pygmies battling a crocodile greets the viewer as he enters the courtyard on his way into the columbarium. After seeing the battling pygmies, and perhaps laughing, the visitor walks over the image at the center of the mosaic. It is head of Oceanus—another apotropaion.[18]

This is, of course, the viewing scenario for a *human* visitor to the tomb. Visits to the tomb were infrequent. The *familia* entered the tomb on the *Parentalia*, the *Lemuria*, and sometimes to commemorate a death or birth anniversary.[19] But even when there were no human viewers to look at them, these images of pygmies performing unbecoming acts addressed another sort of viewer altogether: the demons thought to lurk in tombs. Like the head of Oceanus or the phallus-*fascinum*, the pygmies were intrinsically apotropaic and worked to keep demons away from the tomb.

Perhaps the best example that shows how representations of the pygmy-dwarf can serve multiple functions in the same space comes from the House of the Doctor at Pompeii. It is a small house with an odd plan (fig. 2). The owner carved out a little peristyle and a large reception and dining space from the back by extending the house to the southwest. On the low walls or *plutei* between the columns of this peristyle the excavator, Antonio Sogliano, found three frescoes that constitute the widest-ranging compendium of pygmy imagery

[17] J. R. Clarke, *Art in the Lives of Ordinary Romans: Visual Representation and Non-Elite Viewers in Italy, 100 B.C.-A.D. 315* (Berkeley 2003) 191–215.

[18] H. A. Cahn, Oceanus, in: *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae*, Vol. 8 914.

[19] *Parentalia:* Ovid, *Fasti* 2.533 ff.; *Lemuria:* Ovid, *Fasti* 5.419 ff; J. M. C. Toynbee, *Death and Burial in the Roman World* (Ithaca 1971) 51, 62–64. K. Hopkins, *Death and Renewal* (Cambridge 1983) 233.

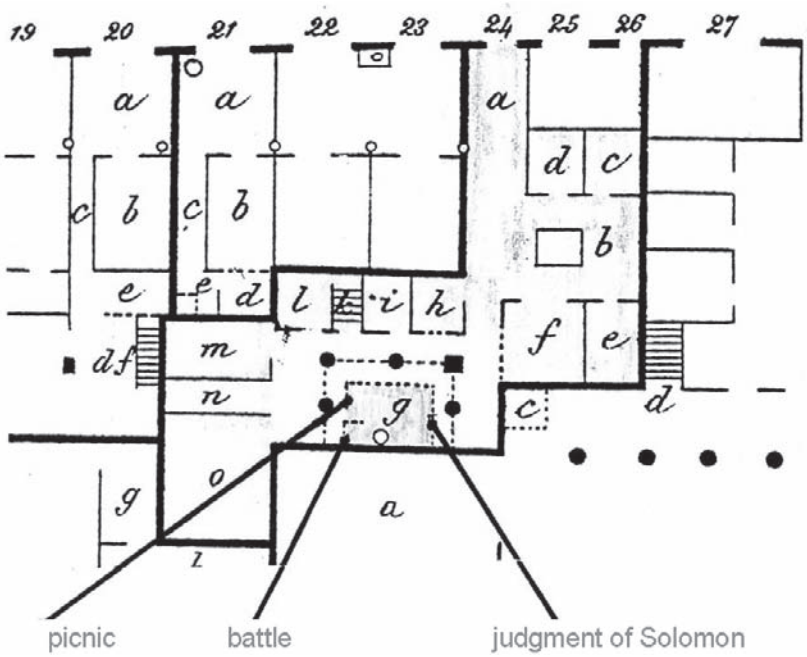


Fig. 2. Pompeii, House of the Doctor (VIII, 5, 24), plan.

from Pompeii's last two decades. He had them cut from the walls and carted to the Naples Museum. Until now, no scholar had tried to reconstruct their original setting to ask how a viewer would have seen them.

In the first digital reconstruction, you are a visitor entering the peristyle and walking to the big dining room *o* (fig. 3). You first see pymies in foolhardy battle (fig. 4). It is a parody of Roman *virtus*—manly courage. Romans were accustomed to seeing proper *virtus* in scenes of battle and hunt in a variety of contexts including triumphal monuments and sarcophagi. The hero always wins. Not so the pygmies; they have lost a companion who floats down the river (painted white, perhaps to indicate that he is dead) and the enterprise of harnessing a hippo is bound to end badly.

The visitor walking toward the dining room also saw a wild Nile picnic, with another foolhardy hunt on the left, a sacral idyllic parody on the right, and a wild orgy right in the middle (fig. 5). This image shows just what a proper Roman was not supposed to do at a *convivium*: drink too much, dance, and have sex out in the open. The scene may

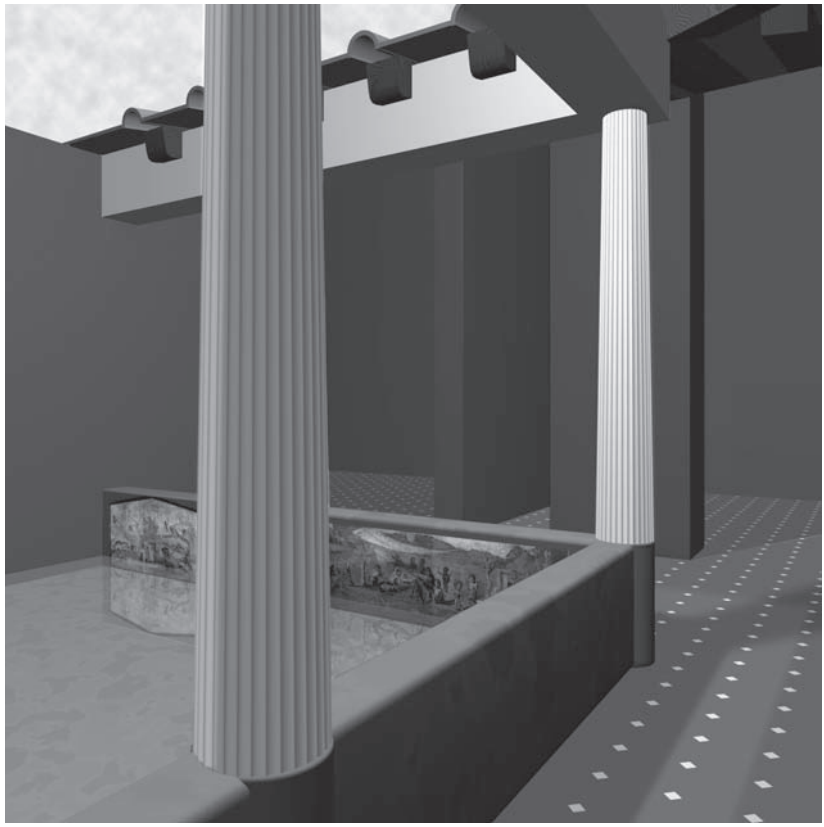


Fig. 3. Pompeii, House of the Doctor, peristyle. Digital reconstruction of west pluteus paintings.

also be apotropaic both because it is both funny and phallic. Above all it is topical. A guest sees it just before she turns the corner to go into the dining room. It's a whacky image of a *convivium* gone wild.

The second digital reconstruction shows what a guest would have seen coming out of the dining room (fig. 6). August Mau reported that area open to the sky was paved in waterproof cement and had two outlets, one to the cistern and an overflow out to the street. It was a basin with a couple of centimeters of water in it, like an impluvium. After dinner, the guests might have sat on the low walls around this basin, dangling their feet in the water, and looked at the pictures. The most interesting was the pygmy Judgment of Solomon; it would have invited fanciful story-telling, or ekphrasis (fig. 7). What better subject than a pygmy parody of the Judgment of Solomon?

Fig. 4. Pompeii, House of the Doctor, peristyle, west pluteum, south part. Pygmies in battle. Naples Archeological Museum, inv. 113195 (photo Michael Larvey).

Fig. 5. Pompeii, House of the Doctor, perisytyle, west pluteum, north part. Pygmies at an outdoor banquet. Naples Archeological Museum, inv. 113196 (photo Michael Larvey).

Fig. 6. Pompeii, House of the Doctor, peristyle. Digital reconstruction of east pluteus painting.

Now in a big house, there would have been pictures in the dining room itself for guests to practice their ekphrasis on. But Mau reported that dining room o was a Third-Style room of mediocre quality, and without center pictures. So when the owner, sometime after the earthquake of 62, decorated his little basin in his peristyle, he got the painter to parody a well-known elite theme. In other words, the owner put the equivalent of his center pictures on the plutei. In this way he displaced ekphrasis to the basin surrounded by the peristyle.

Fig. 7. Pompeii, House of the Doctor, peristyle, east pluteum, south part. Pygmy judgment of Solomon. Naples Archeological Museum, inv. 113197 (photo Michael Larvey).

We find scenes of judgment in serious decorative schemes. Most famously, in the Villa under the Farnesina was a black triclinium with nine scenes of Judgment on its left wall. These date to 20 B.C. Putting pygmies in place of normal protagonists transformed the serious into the silly. For instance, the soldier with spindly legs recalls a butcher cutting a leg of lamb on his butcher's block—a scene well-known from tomb reliefs at Ostia and elsewhere. And so on. Obviously there was plenty to talk and laugh about.

I have argued that it is possible to find the Aethiops and pygmy-dwarf acting multiple roles. As fictional, exotic, outrageous Other, they can perform multiple functions. They can be simply decorative, they can evoke the colonized Other, and they can even avert demons. The key to understanding their meaning lies in close study of their function in their original architectural—and therefore social—context.

THE MEANING OF DWARFS IN NILOTIC SCENES

Paul G.P. Meyboom & Miguel John Versluys

Introduction

In this paper we would like to consider the meaning of dwarfs in Nilotic scenes from the Roman world since this subject may be of wider importance for the understanding of the Roman views on Egypt and the Egyptians.

Images of dwarfs have been preserved from almost all parts and periods of the ancient world but their most frequent and coherent presence is in Nilotic scenes.[1]

---

[1] We would like to thank Bailey Brouwer-van Vessem for the correction of the English text. Recent literature on dwarfs in antiquity: A. Ballabriga, Le malheur des nains. Quelques aspects de combat des grues contre les pygmees dans le litterature grecque, *REA* 83 (1981) 57-74; E.Brunner-Traut, Neger- und Zwergentänze im Alten Ägypten, *Nikephoros* 6 (1993) 22-32; G.Capriotti Vittozzi, Il fiancullo, il nano, la scimmia: figure "grottesche" e regiliosità popolare fra Greci e Egizi, *Polis* (2003.1) 141-153; J.R.Clarke, Sex, death, and status: Nilotic tomb imagery, apotropaic magic, and freedmen acculturation, in: A. Barbet (ed.), *La peinture funeraire antique, IVe siècle av. J.-C.-IVe siècle ap. J.-C.* (Actes du VIIe colloque de l'AIPMA) (Paris 2001) 85-91; G. Clerc, Une figurine phallique de Palaepaphos, *Report of the Department of Antiquities, Cyprus* (1988.2) 53-58; V. Dasen, *Dwarfs in Ancient Egypt and Greece* (Oxford 1993); S. De Maria, Un bronzetto da Backchias (Fayyum) e la serie dei nani danzanti ellenistici, *Ocnus* 7 (1999) 45-68; Ph. Derchain, Observations sur les erotica, in: G.T. Martin, *The Sacred Animal Necropolis at North Saqqara* (London 1981) 166-169; M.Etienne, Queen, harlot or lecherous goddess? An egyptological approach to Roman propaganda images, in: S. Walker & S.-A. Ashton (eds.) *Cleopatra reassessed*, The British Museum Occasional Papers 103 (London 2003) 95-100; J.Fischer, Der Zwerg, der Phallos und der Buckel. Groteskfiguren aus dem ptolemäischen Ägypten, *CdE* 78 (1998) 327-361; L.Giuliani, Die seligen Krüppel. Zur Deutung von Mißgestalten in der hellenistischen Kleinkunst, *AA* (1987) 701-721; G. Grimm, Regina meretrix oder Kleopatra als königliche Hure?, *AW* 31 (2000) 127-133; J. Hammerstaedt, Gryllos. Die antike Bedeutung eines modernen archäologischen Begriffs, *ZPE* 129 (2000) 29-46; M. Harari, A short history of pygmies in Greece and Italy, in: K. Lomas (ed.), *Greek identity in the western Mediterranean*, Mnemosyne Supplement 246 (Leiden 2004) 163-189; *LÄ* VI, 1432-1435 s.v. Zwerg (K.-J. Seyfried); *LIMC* VII, 1, 594-601, VII, 2, 466-486, s.v. Pygmaioi (V.Dasen); A. Heymer, Der etho-kulturelle Werdegang apotropäischer Verflechtung von Pygmäen, Chondrodystrophen und Zwergenfiguren, *Saeculum* 44 (1993) 116-178; T. Lorenz, Verwachsene und Verkruppelte in der Antiken Kunst, in: *Soziale Randgruppen und Aussenseiter im Altertum*, Referate vom Symposium "Soziale

Nilotic scenes in the Roman world are more or less realistic pictures of Egypt at the time of the annual flooding of the Nile, and may show the rejoicing of the population because of the rebirth of the vegetation. Such scenes have been preserved in wallpaintings and mosaics from all parts of the Roman world, dating from the end of the second century BC until late antiquity.[2]

In 110 of the 130 Nilotic scenes which have been preserved Egyptians are depicted. It is striking that in only ca. 35 of these scenes the people depicted are common people and in ca. 75 cases the people are depicted as dwarfs or pygmies. This phenomenon appears, as far as we know now, from the third quarter of the first century BC onwards.[3] This suggests that in the Roman world dwarfs and pygmies were, for one reason or another and rightly or not, believed to be in some way a characteristic feature of Egyptian life.

The question we want to consider is the reason why dwarfs were depicted so often in the Nilotic scenes which Roman patrons ordered for the decoration of the walls and floors of public buildings, like baths, and for their houses.[4]

A frequently suggested explanation for the appearance of dwarfs in Nilotic scenes is that they served as amusement for the beholder and warded off evil. In fact it is attested that dwarfs, just like malformed and disabled people in general, performed at banquets and served to amuse the spectators, to heighten their self esteem and to ward off evil.[5] This view considers social and apotropaic aspects of dwarfs. For convenience sake we will call this here the apotropaic interpretation. This interpretation concerns not only dwarfs but all

---

Randgruppen und Antike Sozialpolitik" in Graz 1987 (1988) 349 ff.; M. Malaise, Bès et la famille isiaque, *CdÉ* 79 (2004) 266-292; Meyboom, *Nile Mosaic* 150-154, App. 13: Pygmies and dwarfs in Nilotic scenes; S.Pfisterer-Haas, Die bronzenen Zwergtänzer, in: G. Hellenkemper Salies et. al., *Das Wrack. Der antike Schiffsfund von Mahdia* (Köln 1995) 483-504; R.A.Tybout, Dwarfs in discourse: the functions of Nilotic scenes and other Roman Aegyptiaca, *JRA* 16 (2003) 505-515; Versluys, *Aegyptiaca Romana* 275-277, 437; H. Wrede, Die tänzenden Musikanten von Mahdia und der alexandrinischen Götter und Herrscherkult, *RM* 95 (1988) 97-114.

[2] See Versluys, *Aegyptiaca Romana* chapter II and III.

[3] See Versluys, *Aegyptiaca Romana* 274-277.

[4] For the contextual distribution of Nilotic scenes see Versluys, *Aegyptiaca Romana* 248-261.

[5] See R. Garland, *The eye of the beholder. Deformity and disability in the Graeco-Roman world* (London 1995) 109 ff.; J. R. Clarke, *Looking at lovemaking. Constructions of sexuality in Roman art 100 BC—AD 250* (Berkely etc. 1998) 42-45, Clarke, *Nilotic tomb imagery*, and his contribution in this volume.

kinds of malformed human beings in general and not only in Nilotic scenes.

A second explanation takes into account that Nilotic scenes seem to have developed from a more ethnographical character in the Republican period to a more burlesque character in the early Imperial period when the Egyptian people began to be represented as dwarfs. This development could then have been influenced by the Roman colonisation of Egypt in 31 BC. Depicting Egyptians as miserable, shameless and ludicrous people, in every respect the opposite to the ideal Roman, could then enhance their social inferiority in the eyes of the Roman colonisators.[6] We will call this the social interpretation. The social interpretation may also relate to some erotic scenes, which occasionally appear in Nilotic scenes, as caricatures of the love-affair

[6] See W.B. McDaniel, A frescoe picturing pygmies, *AJA* 36 (1932) esp. 270 f.; Versluys, *Aegyptiaca Romana* 285-299 and 438-439; Etienne, *Harlot Queen* 97-100. This view has been most extensively put forward by Versluys, *Aegyptiaca Romana*. He argued that in Nilotic landscapes there is a development from a benevolent, almost ethnographic image of Egypt (late 2nd and first part of the 1st century BC) to a stereotypical portrayal with negative connotations (from the late 1st century BC onwards) and that the colonisation of Egypt in 30 BC would be the 'turning point' herein.
In a well argued critique Tybout, *Dwarfs in discourse* showed himself not convinced. His three main arguments may be summarised as follows: 1. Nilotic scenes with dwarfs as so-called stereotypes of Roman Otherness only become popular in the period around 70 AD; hence there would be a gap of a century between the colonisation of Egypt and its supposed colonial discourse. 2. There are no parallels for such a (visual) colonial discourse with regard to the many other peoples and cultures the Romans conquered, and 3. There already existed a Hellenistic/Roman tradition of displaying dwarfs and other deformed people, also outside a Nilotic context.
This is not the place to counter Tybout's stimulating review in detail and it should be clearly noticed that this article is not written as a reply.
With regard to Tybout's critique it only deals with his third point: the existence of a tradition of landscape scenes with dwarfs. Tybout sees Second Style landscape paintings in the manner of Studius and (Egyptian) landscapes with dwarfs as "parallel off-shoots from one root". The function of both categories would be to show characteristically human behaviour in nicely observed, charming and witty scenes. Tybout even suggests that it is "highly doubtful whether Roman viewers of the Imperial period actually conceived of the pygmies shown in paintings and mosaics as the indigenous population of Egypt" (Tybout, *Dwarfs in discourse* quotations from 514-515). In characterisation and understanding, however, there is a rather large gap between 'charming' (which indeed the landscape paintings were meant to be, there is nothing funny about them at all) and 'burlesque', which the dwarf scenes, invoking laughter, were meant to be. From that point of view seeing them as essentially belonging to the same category seems unlikely. Here we try to show that, for several reasons, dwarfs *were* considered and recognized as a characteristic feature of Egypt, at least until the period around 200 AD. See also the final paragraph of this article.

of Cleopatra and Antony, going back to the Augustan period.[7] This interpretation concerns solely the dwarfs in Nilotic scenes.

A third explanation is that the dwarfs are symbols of fertility and enhance the sphere of fertility and abundance that is essential for Nilotic scenes. By their comic cheerful behaviour they illustrate the happy state of the Egyptian population which is due to the uniquely Egyptian feature of the Nile flood.[8] This interpretation also only concerns the dwarfs in Nilotic scenes but now, the dwarfs have a positive message. We will call this the symbolic interpretation.

Naturally these three interpretations are not mutually exclusive, apotropaic, social and symbolic aspects may overlap. A comic symbol of fertility may arouse laughter as well as ward off evil. It depends on the context of the dwarf scenes which of these aspects is the more important.[9]

Pygmies and dwarfs in ancient Egypt and the classical world

We shall begin our contribution with a short history of pygmies and dwarfs in Egypt and the Graeco-Roman world. The dwarfs that are depicted in Nilotic scenes are usually called pygmies. This derives from the classical literary sources which, to begin with Homer, describe a mythical fight between small men, called pygmies, and cranes and herons, a subject which is called the geranomachy. This peculiar motif appears in Greek art in the archaic period, viz. the second quarter of the 6th cent. BC and will remain a popular motif till late antiquity.[10] The Greek name pygmy literally indicates a human being with the size of a pygmy, i.e. a fore-arm, ca. 30-35 cm.[11] Naturally such people never existed but it may be of interest to trace the origin of these mythical beings. In the earliest exam-

[7] See infra notes 76 and 77.

[8] See Giuliani, *Seligen Krüppel* in a general sense and, more specifically, Wrede, *Tanzenden Musikanten* and Meyboom, *Nile mosaic* 150-154.

[9] See Fischer, *Zwerg* 328 f.; Clarke, *Nilotic tomb imagery* and his contribution in this volume.

[10] See Homer, *Ilias*, 3. 2-6; Dasen, *Dwarfs* 175-178, 183-186; *LIMC* VII, 1, 594-601, VII, 2, 466-486. For the genre in southern Italy and Etruria see Harari, *History of pygmies* 173-189, pls. 3, 7, 8, fig. 4; S. Steingräber, Zum ikonografischen und hermeneutischen Wandel von Pygmäen- und speziell Geranomachiedarstellungen in vorhellenistischer Zeit, *MedArch* 12 (1999) 29-41.

[11] See *LSJ* s.v. pugme II, and pugmaios; Dasen, *Dwarfs* 163 f.

ples in Greek art, as in the François vase, the pygmies are simply depicted as proportionate men of a smaller stature, but within a few decades they are generally, with a few exceptions, depicted as specimens of the malformed disproportionate dwarfs.[12] These are victims of a growth disorder such as achondroplasia who in general may be recognized by their large heads with characteristic features, broad chests, short arms and legs and heavy buttocks.[13] The subject of the geranomachy was originally located in southern Egypt, the Sudan or the marshes where the Nile was believed to originate. In reality cranes and herons migrate from Europe to the Nile valley in november for the soft winter season, to return to Europe in early spring. So the motif of the geranomachy seems to have its origin in a real natural situation in which cranes threaten the crops in the areas along the Nile.[14] In the Roman period the geranomachy became one of the standard motifs in Nilotic scenes.[15] The remote homeland of the pygmies led from the late-classical period, to assumptions that geranomachies could also be situated in other remote parts of the ancient world such as Thrace, Scythia, Thule and India. Such suppositions, however, have no base in reality and are later, secondary traditions.[16]

---

[12] See Dasen, *Dwarfs* 177 f. respectively plates 58; 60,3; 62,1; and 62, a-b; 66,1; 67,2;-70; *LIMC* VII, 2, 466-468, and 469-475 and Harari, *History of pygmies* 166-172.

[13] See Dasen, *Dwarfs* 7-21, fig. 1,1; pl. 1.

[14] While Homer, *Ilias*, 3, 2-6, still situates the pygmies near the Oceanos, Hecateus *FGrH* 1, F 328a-b and Aristotle *HA* 8, 12, 597a situate them near the sources of the Nile in Africa. Cf. also Herodotus 2, 23,6 and 31. See further Ballabriga, *Malheur des nains* 73 f.; Dasen, *Dwarfs*, 176-178, 181 f.; *LIMC* VII, 1, 594. See for the cranes and herons in Egypt and Nubia, P.F.Houlihan, The birds of ancient Egypt (Warminster 1986), resp. 13-16 en 83-88. See for the confusion on the different peoples living along the Nile infra page 176.

[15] See Versluys, *Aegyptiaca Romana* 268, n. 249, e.g. figs. 120, 130-133.

[16] See for the origin in a real situation n. 14; for the sources since the late-classical period Dasen, *Dwarfs* 176; *LIMC* VII, 1, 594-596. See for theories according to which the pygmies lived in a liminal zone between the worlds of the living and the dead P.Janni, *Etnografia e mito. La storia dei Pigmei* (Rome 1978) (cf. *Gnomon* 55 (1983) 97-99); Ballabriga, *Malheur des nains* and Harari, *History of pygmies* 164, 180.

The location of the pygmies in various remote parts of the world, near its supposed ends, may been derived from the Egyptian view that the pygmies were called the horizondwellers who lived at the end of the world cf. Dasen, *Dwarfs* 26 f, n. 9. With regard to pygmies in India, it may be observed that it was believed that ultimately Africa and India were connected near the border of the earth and that their peoples and fauna were related, see Meyboom *Nile mosaic* 230, n. 33. The existence of pygmies in northern areas is entirely fictitious just as local traditions for the existence of pygmies in America, see for these Dasen, *Dwarfs* 179, n. 35.

Egyptian sources from the Old Kingdom sometimes refer to dwarfs who were brought to Egypt from the lands of Punt or Yam in the southern Sudan. These were highly regarded at the pharaonic court where they, among other things, performed sacral dances. Presumably these were real pygmies who were brought in from the deeper south through the Sudan, together with exotic luxury goods such as incense, ebony and ivory.[17] These pygmies were negroid peoples of a smaller stature, under 1,50 m, who, till in the 20th century, lived in central Africa as far north as the marshes of the White Nile.[18] In the course of Egyptian history the evidence for pygmies becomes rare but occasionally they may turn up again in the New Kingdom, the Late Period and perhaps the Ptolemaic period.[19] Generally speaking their functions were taken over by disproportionate dwarfs. These are sometimes stated to have come from the South also but in most cases they were more probably indigenous.[20] In representations real pygmies may be depicted as proportionate men of a somewhat smaller stature while the disproportionate dwarfs are usually clearly recognizable by their malformations.[21] The disproportionate dwarfs also performed sacral dances, for which their typical build made them especially fit, and furthermore they were artisans and served in aristocratic households.[22] These dwarfs were often associated with Bes, who himself had the image of a disproportionate dwarf par exellence, and who was also associated with the South. Together with their master we find these dwarfs in connection with gods like Hathor,

[17] See Dasen, *Dwarfs* 25-28.

[18] See Dasen, *Dwarfs* 26 f., notes 11, 15, pl. 2,1.

[19] See Dasen, *Dwarfs* 28 n. 20, 145 f., e.g. E 73, E 82, fig. 9.26.

[20] See Dasen, *Dwarfs* 28-30, 109-155.

[21] See Dasen, *Dwarfs* 28-30, resp. fig. 9.26 and e.g. figs. 9.3-25, pls. 22-26. In texts the difference is not certain because different names were used while it is not clear if these refer to the stature or to the function of the individual, and because the same determinative, a disproportionate dwarf figure, could be used for pygmies as well as dwarfs, while the occasional addition "from Punt" may only have been traditional and not a fact.

[22] See for sacral dances Dasen, *Dwarfs* 82,131-134, 150-155, e.g figs. 9, 17; pl. 26,2; Capriotti Vittozzi, *Fiancullo* 144, fig. 3 and the case of the dwarf dancer Djeho, see below n. 87. Because of their low gravity point and short limbs dwarfs remain considerably more stable in acrobatic dances and other stunts than normally grown people, kind information by Charlotte Bank-Hoyng. For other occupations see Dasen, *Dwarfs* 109-155, e.g. pls. 22, 1-2; 23-25.

Ptah, Sokar and Osiris.[23] In the Late Period we find both Bes and dwarfs frequently depicted with large phalloi suggesting fertility and the power to ward of evil. In this way they were especially connected to the sanctuary of Ptah at Memphis, where they were protectors of motherhood and childbirth and so especially of Harpocrates, i.e. the child Horus.[24] Dwarf images of Ptah, called Pataikoi, were spread as bearers of apotropaic power over the Mediterranean.[25]

Greek descriptions of pygmies, which appear from the late-classical period onwards, clearly distinguish them from the well-built Athiopes, Nubians, and describe them as small bearded men with large phalloi, living in caves and trying to defend their crops.[26] So the Greek descriptions and representations of the pygmies and their homeland seem to be an amalgamation of various elements including a vague knowledge of the existence of dwarf races in central Africa, the poor living conditions of the inhabitants of the Sudan where the real cave-dwellers, the Trogodytes, lived, and the relatively important role of the disproportionate dwarfs in Egypt.[27] In the Greek world dwarfs performed as acrobatic and comic actors.[28] From the Hellenistic and the early Roman period there is a relatively large number of bronze or terracotta figurines of ecstatically dancing male dwarfs, often macrophallic, and female dwarfs, which suggest connections with fertility gods like Bes, Osiris and Dionysus. It seems that many of these figurines may be connected with the truphe-ideology of the Ptolemaic sovereigns as may be illustrated by Ptolemy IV who led a Dionysiac thiasos of happily dancing dwarfs.[29]

---

[23] See Dasen, *Dwarfs* 55-83; Bes and the South, 61-62; Bes and Hathor, 77-80; Bes as fertility god, 80; with Ptah, Osiris, Apis, 78, 82; dancing with dwarfs, 74, 83, nn. 191, 198; see infra notes 24, 86, 87. For the same relations see Malaise, *Bès* 269-273.

[24] Derchain, *Erotica* 67 f., pls. 25, 27, 28 ; De Maria, *Bronzetto* 50-60, figs. 2-4, 18, 19, pl. I.; Fischer, *Zwerg* 346-348, 375-360, figs. 6-7 ; Capriotti Vittozzi, *Fiancullo* 145 and infra n. 86.

[25] See Herodotus 3, 37; Dasen, *Dwarfs* 55 f., 84-98, n. 2; 93; *LÄ* IV, 914, s.v. Patäke; De Maria, *Bronzetto* 60. With large phalloi: Clerc, *Figurine phallique* 53, n. 6; 54, 56, figs. 1-5; see below n. 87.

[26] See, e.g., Ctesias, *FGrH* 668, F 45; for other authors see Dasen, *Dwarfs* 176; *LIMC* VII 1, 594.

[27] See Meyboom, *Nile mosaic* 226, n. 16.

[28] See Dasen, *Dwarfs* 163-245, fig. 134, e.g. pls. 38; 53, 2-55, 1; 56, 3; 57; De Maria, *Bronzetto* 60 f., figs. 14-16.

[29] See Pfisterer Haas, *Zwergtänzer*; De Maria, *Bronzetto*. For de truphe symbolism see below note 90.

In the Roman world dwarfs appeared as servants and also as dancers and performers of parodies for entertainment.[30] The most numerous and striking evidence for dwarfs from the Roman world which remains to date, are the Nilotic scenes in wallpaintings and mosaics which decorated various kinds of buildings of which, as we have already seen, some 75 examples have been preserved. These dwarfs are often called pygmies, but this is confusing. Although the Greek word pygmy could refer to dwarfs of any kind, in modern usage of language the word pygmy is used more generally for the proportionate ethnic dwarfs living in central Africa, while the dwarfs of the disproportionate kind are simply called dwarfs.[31] In order to avoid confusion between proportionate central African pygmies and disproportionate dwarfs we will in this paper abide by this distinction.

The representation of the Egyptian population in Nilotic scenes

Before we have a closer look at the dwarfs in Nilotic scenes we must first look at how the Egyptians in those scenes were normally depicted. In the first place it must be observed, that Nilotic scenes were not a static genre but that, together with the depiction of the population, their character could change in the course of time, developing into various kinds. The earliest examples which have been preserved in Italy from a known context, are the Nile Mosaic of Palestrina and the Nilotic mosaic frieze from the Casa del Fauno at Pompeii which date respectively to the end the 2nd and the beginning of the 1st cent. BC. The first presents a large detailed and realistically rendered landscape with a strong ethnographical and natural-historical character, while the second one presents only a marsh scene depicting Nilotic fauna and flora, but in an equally detailed and realistic way. In the next decades the few Nilotic scenes which remain have a more generic character and the emphasis lies in flooded landscapes without details. From the 3rd quarter of the 1st cent. BC, smaller Nilotic scenes can be found which show only

[30] Propertius IV 8, 41-42, the dwarf dancer is accompagnied by an Egyptian flute player, cf. Versluys, *Aegyptiaca Romana* 431 and, more in general, Giuliani, *Seligen Krüppel* 710 f.

[31] See *LSJ* sv. pugmaios.

a selection of the usual Nilotic motifs.[32] It is in such scenes that the dwarfs first appear. This may, however, be accidental and it cannot be excluded that dwarfs may have figured earlier in Nilotic scenes.[33] The various kinds of Nilotic scenes outlined here, all remained en vogue during the following centuries and the dwarfs remained a popular, although not exclusive, motif.[34]

In the more ethnographical Nilotic scenes the Egyptian population may be depicted in a varied and detailed way. We see the Egyptian and the Greek element, male and female, and occasionally also Nubians, with their various classes and occupations, ranging from priests to soldiers and the peasantry.[35] More often, however, the population is depicted simply as skinny dark men, scantilly dressed in loincloth or naked, who are dancing, boating, hunting hippos and crocodiles, which were the usual pastimes during the yearly inundation period. These figures represent the peasants and marshdwellers, the poorest elements of the Egyptian population.[36]

In a surprisingly large number, more than two-third of the total, the Egyptian population is not represented as ordinary people but as dwarfs. However, these may show the same variety in the population as the larger ethnographical scenes do. Thus we may clearly distinguish between well-dressed dwarfs with a light skin and more or less naked dwarfs with a dark skin who sometimes appear together in the same scene (see fig. 2). The first type apparently represents the Greek element of the Egyptian population and the second type the Egyptian element.[37] In many cases the dwarfs are clearly recognizable as dwarfs of the disproportionate kind by their characteristic build and other features (see fig. 8). In many other cases, however,

---

[32] See Meyboom, *Nile mosaic* 80-83 and Versluys, *Aegyptiaca Romana* 285-289.

[33] A part of a frieze from the Casa del Toro at Pompeii which may certainly be dated to ca. 40 BC depicts dwarfs in various occupations. See *PPM* III, 487, figs. 9-11. A Nilotic background fails but the various scenes are so similar to those in Nilotic scenes that a Nilotic background must have been understood by the beholder, cf. the banquet scene in a pergola, a peasant carrying a stick with two baskets, see Versluys, *Aegyptiaca Romana* fig. 87; the two spectators cf. our figure 2.

[34] See Versluys, *Aegyptiaca Romana* 290-293.

[35] See Meyboom, *Nile mosaic* 41, 258, n. 125; Versluys, *Aegyptiaca Romana* 274-277.

[36] See Meyboom, *Nile mosaic* 32 f., 258 n. 125.

[37] See Meyboom, *Nile mosaic* 151; see the finely dressed spectators at the right hand side in our fig. 2; a clearer example may be found in the Casa dei Pigmei at Pompeii, see Meyboom, *Nile mosaic* figures 34-35 and Versluys, *Aegyptiaca Romana* fig. 87.

Fig. 1. Island with the tomb of Osiris, wallpainting from the Casa del Medico, Pompeii, ca. 70 AD, Napels, MN.

their characteristic features are less clear and they are more simply depicted as small plump figures with large heads and short legs (see figs. 2 and 3). Nevertheless their build is far removed from the classical canon of the human figure which we usually find in Roman paintings and they are obviously meant to depict dwarfs.[38] There are only a few cases in which it is difficult to decide if ordinary men or dwarfs are depicted.[39] In only one Nilotic scene we may find what seems to be an attempt to depict real pygmies. In some panels with Nilotic scenes which decorated the parapet of the small peristyle in the Casa del Medico at Pompeii, dating to ca. 70 AD, the Egyptians are depicted as dwarfs in different ways.[40] In one panel they are depicted as tiny naked figures with large heads and a dark skin (fig. 1). Their lean bodies are very different from the usual stocky build of dwarfs. In the second panel the dwarfs are depicted in a more general way as small plump figures (fig. 2). The differ-

[38] See for the non ideal proportions, Clark, *Lovemaking* 43.

[39] See for example Versluys, *Aegyptiaca Romana* 59-60 with fig. 13.

[40] See for the paintings from the Casa del Medico Versluys, *Aegyptiaca Romana* 138-140 and the contribution by J.R. Clarke in this volume.

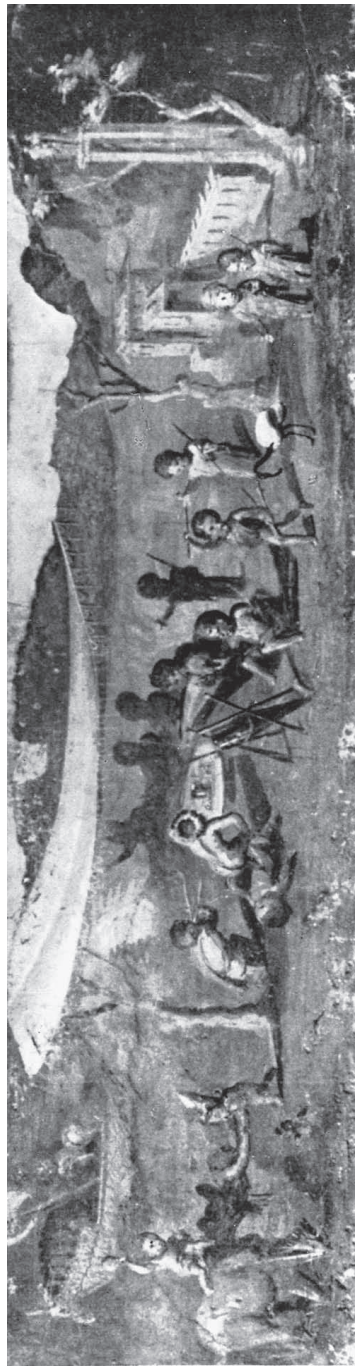


Fig. 2. Banquet- and symplegma scene on the Nile bank, wallpainting from the Casa del Medico, Pompeii, ca. 70 AD, Napels, MN.

Fig. 3. Banquet- and symplegma scene on the Nile bank, wallpainting in the Casa del Efebo, Pompeii, ca. 70 AD.

ence in the representation of dwarfs in closely related scenes may be explained by the different setting of each scene. In the first panel we see an island with the tomb of Osiris which was considered to be the source of the Nile flood and which was located either near the first cataract or in Nubia, the land of the black people, or in the land of the pygmies.[41] So in this case the artist seems to have been aware of the difference between the dwarf races which lived in the area of the source of the Nile and Egyptian dwarfs, and tried to depict the inhabitants as a small negroid people. The scenes in the other panel are apparently situated somewhere along the Nile bank or in the Delta and here the artist, or perhaps a different artist, depicted the more familiar disproportionate dwarfs.[42]

Another interesting observation is that, although ''Greek'' and ''Egyptian'' dwarfs may be found together in one scene (see fig. 2)

[41] See for islands with shrines and the tomb of Osiris, Meyboom, *Nile mosaic* 61-63, 309 n. 124 with further literature.

[42] It must be observed that in the third panel depicting the so-called Solomons judgement the two types seem to be mixed, cf. the contribution by J.R. Clarke in this book, fig. 7.

we usually do not find dwarfs together with Egyptians of a normal stature in one scene. This occurs in only a few cases.[43] In nearly all cases we find the Egyptian population represented either by people of a normal stature or by dwarfs. This suggests that, in the Roman view dwarfs were not considered simply to be a part of the Egyptian population but that all Egyptians, for one reason or another, could be depicted as dwarfs.

So the question rises again: why is the Egyptian population in Nilotic scenes so often depicted as dwarfs?

It seems that dwarfism was more common in ancient Egypt than it is now, owing to the spread of the disease in antiquity and perhaps to in-breeding of the population.[44] This fact alone, however, can hardly explain the origin of the fashion to depict dwarfs in Nilotic scenes, because in that case one would expect to find people with a normal stature together with dwarfs in the same Nilotic scene which, as we have seen, is only rarely the case.

Banquets and symplegmas in Nilotic scenes

For the understanding of the possible meaning of dwarfs in Nilotic scenes we will consider some motifs which may have a more specific character than general genre motifs. Essentially Nilotic scenes show a limited repertoire. Again and again we find the same motifs, the Nile and the Nile bank, the source of the Nile flood, the happy population which is feasting and dancing and hunting cranes, hippos and crocodiles, or similar exotic and often comic subjects. Usually Nilotic scenes show only a selection of these motifs, except for some larger ethnographical examples, such as the Nile Mosaic of Palestrina, which may show a larger and detailed variety of such motifs.[45]

In the panel from the Casa del Medico in which the tomb of Osiris is depicted (fig. 1), the pygmies are represented in amusing situations. There are pygmies hunting and even riding crocodiles, a dangerous sport for which the inhabitants of Denderah were known. Other pygmies are hunting a hippopotamus, but the beast is turning over their boat and some of these men are drowning. Hippos and

[43] See, for example, Versluys, *Aegyptiaca Romana* figures 15, 121.
[44] R. Jackson, *Doctors and diseases in the Roman Empire* (London 1985) 175 ff.
[45] See Meyboom, *Nile mosaic* 41 f.; Versluys, *Aegyptiaca Romana* 283 f.

crocodiles were usually hunted at the time of the inundation because these were considered to be representatives of the evil Seth, which threatened Osiris, the god of the Nile flood.[46] The second panel shows dwarfs in various occupations (fig. 2). We see them again hunting a hippopotamus with an even more disastrous result: the beast is devouring one of them. Some other dwarfs, lying on a stibadium beneath a velum, are taking part in a banquet on the Nile bank to celebrate the inundation. All these occupations were characteristic for the time of the inundation. Another popular motif is that of dwarfs making love. This obscene behaviour will undoubtedly have amused Roman spectators. The following survey of these scenes may give more information on this subject.

A survey of symplegmas in Nilotic scenes[47]:

CFN	Context	Sexual position	Location	Actors	Date AD
001	Ostia, taberna	?	boat	dwarfs	100-150
003	Ostia, house, basin in a garden	coïtus *a tergo*	river bank?	dwarfs	100-150
004	Isola Sacra, tomb	coïtus *a tergo*	boat	dwarfs	150-200
010	Rome, baths?	coïtus *a tergo* and other positions	boat	people	200-300
020	Rome, *regio* XIV	coïtus *a tergo*	boat	dwarfs	100-150
021	Rome, tomb	*Venus pendula aversa*	river bank	people	early Augustan
035	Pompeii, house, garden	*Venus pendula aversa*	river bank	dwarfs	62-79
039	Pompeii, house, garden	?	river bank	dwarfs	62-79
040	Pompeii, house, garden	?	river bank	dwarfs	62-79
044	Pompeii, house, ?	*Venus pendula aversa* (?)	river bank	people	62-79
049	Pompeii, baths	?	river bank	people	62-79
050	Pompeii, house, garden	coïtus *a tergo* (2 times)	boat	people	62-79
056	Pompeii, house, nymphaeum	?	?	dwarfs	62-79
059	Pompeii, house, peristyle	*Venus pendula aversa*	river bank	dwarfs	62-79
063	Pompeii, house, impluvium	?	boat	dwarfs	62-79

[46] See supra n. 41. For Denderah, see Pliny VIII, 38; for the connection of hippos and crocodiles with Seth, see Meyboom, *Nile mosaic* 255 n. 114, 256 n. 116. See for the hunting of hippos and crocodiles at the time of the inundation as a popular imitation of the ritual killing of these animals as symbols of Seth, Meyboom, *Nile mosaic* 148, 325 n. 69.

[47] See Versluys, *Aegyptiaca Romana* 282-283; the numbers in het schema refer to the Corpus Figurarum Niloticarum (CFN), Versluys, *Aegyptiaca Romana* Ch. II.

To this list we may add some lamps dating to ca 100 AD, mostly from Alexandria and Hawara (in the Delta), which depict a more or less standard erotic Nilotic scene. This scene shows a papyrus boat usually with two male and one female dwarf, while one of the males takes the female in the *a tergo* position and the female is sometimes engaged in fellatio with the other male.[48]

The question marks in the diagram above indicate vague descriptions like "obscene scenes" which regrettably cannot be checked anymore. In spite of the relatively large number of unclear references it appears from this survey that, with the exception of a mosaic from Rome (CFN 010) where besides the *a tergo* position some other positions are depicted, only two positions of sexual intercourse are depicted in Nilotic scenes.[49] These are the *a tergo* position, seven examples, sometimes combined with fellatio, and the *Venus pendula aversa* position, four cases. Since circa 90 positions of sexual intercourse are attested for antiquity, this limited choice seems remarkable.[50] From the Egyptian world a considerable number of sexual positions remain and the erotic paintings from Pompeii, for example, which roughly date from the same period as the Nilotic scenes from Pompeii, i.e. the 1st cent. AD, also show a large variety.[51] Moreover it is noteworthy that the *a tergo* position is exclusively found when the lovemaking takes place in boats on the Nile while the *Venus pendula aversa* in each case takes place on the Nile bank, often in connection with a banquet. Herodotus specifically describes that at the feast of the Boubastia men and women are sailing in boats on the river while the women uncover their bodies and make obscene gestures. Therefore the lovemaking scenes in the boats may perhaps be connected with the Boubastia, a fertility feast which took place every year at Boubastis in honour of Bastet who was assimilated there with Isis

---

[48] See Versluys, *Aegyptiaca Romana* 451 f. figures 156-157; Grimm, *Regina meretrix* 131 f. figures 7-8.

[49] See Versluys, *Aegyptiaca Romana* fig. 13, two other couples are represented in a face to face position.

[50] See Fr.-Ch. Forberg, *Manuel d'érotologie classique* (*De figures Veneris*) trad. du latin par A. Bonneau (Paris 1969).

[51] See for erotic scenes from the Egyptian world, J.A.Omlin, *Der Papyrus 5001 und seine satyrisch-erotische Zeichnungen und Inschriften* (Turin 1973) where eleven different positions of sexual intercourse are depicted. See for erotic scenes from Pompeii in general, L. Jacobelli, *Le pitture erotiche delle terme suburbane di Pompei* (Roma 1996), A.Varone, *Eroticism in Pompeii* (Roma 2001), we have not been able to consult. P.G. Guzzo & V.S. Ussani, *Veneris figurae. Immagini della prostituzione a Pompei* (Napoli 2000).

and Aphrodite, or perhaps some other fertility feast at the time of the inundation.[52] We do not have an explanation for the preference for the *a tergo* position in the boats. This position is sometimes associated with prostitutes and might emphasize the lascivious behaviour of the Egyptian people on the occasion of certain religious feasts.[53]

Here we will first discuss those scenes where the *Venus pendula aversa* position is depicted because, except for the examples in Nilotic scenes, few representations of it are known.[54] This suggests that their relatively frequent appearence in a Nilotic context may have had some special reason.

In the first place we shall have a closer look at the representations of the *pendula aversa* position in Nilotic scenes. In front of the banquet scene from the Casa del Medico a couple is making love incited by a dwarf playing a double-oboe (fig. 2). The woman, naked except for a wreath on her head, is mounting her partner, who is lying on the ground, with her back turned towards him.[55]

Another example may be found in the Nilotic frieze in the Casa del Efebo at Pompeii which runs along the podium for the stibadium in the garden-triclinium, and which also dates to ca. 70 AD. On one side of the frieze there is again the tomb of Osiris, the source of the festivities which are depicted in the rest of the frieze. There are the usual motifs such as boating, hunting etc. and also a banqueting scene in a pergola, with a couple of dwarfs making love surrounded by other revellers, while being incited by a female dwarf playing the double-oboe (fig. 3).[56] Again the woman is crouching over her partner who is lying on the ground, while she turns her back to

---

[52] See for the festival of the Boubastia, Herodotus 2, 60; A. D. Lloyd, *Herodotus Book II. Commentary* (I-III) (Leiden 1975) II 269; *LÄ* I 478 sv. Bubastis. For other fertility feasts cf. Meyboom, *Nile mosaic* 329 n. 180; cf. the mosaic from Thmuis, Versluys, *Aegyptiaca Romana* fig. 126, also below n. 71. There was in Boubastis an important Osiris sanctuary, second only to that in Abydos.

[53] See Jacobelli, *Terme suburbane* 49-50, figs. 43, 44, 45.

[54] See for the *Venus pendula aversa* position or *equis aversis* (Ovid, *Ars. Am.* III,186), Forberg, *Manuel d'érotologie*, 211, no. 25; Jacobelli, *Terme suburbane* 33, n. 17; for examples in a non-egyptian context, see Clarke, *Lovemaking* figures. 5, 24, 58, 101; Varone, *Eroticism*, figs. 58, 63, 66, 67, 83, 87/88. Taking into account repeated reproductions (Clarke figures, 58, 101 and Varone figures 63 en 87/88) there are eight examples, but this is not the result of a thorough investigation.

[55] Versluys, *Aegyptiaca Romana* 139 and the contribution by J.R. Clarke in this volume.

[56] Versluys, *Aegyptiaca Romana* 101-105 fig. 52; cf. Etienne, *Harlot queen* 96, pl. 2.

him. The same position may also have been depicted in house VI 5 at Pompeii.[57]

Another example of a symplegma in the *pendula aversa* position in a Nilotic context may be found in the wallpaintings from the Columbarium of the Villa Pamphili in Rome, dating to the earlier Augustan period.[58] Among many other panels with various scenes there are some panels which seem to depict several stages of an orgiastic dance ending in a symplegma, but in this case we do not find dwarfs but ordinary people (fig. 4). These scenes were supposed to take place in Egypt, as appears from the presence of the kinaidoi in the fourth panel. These were professional obscene dancers who may be recognised by their rattles and their conical caps, and who may be found, not unfrequently, in Nilotic scenes.[59]

It is interesting to look at these scenes more closely:

The first scene shows shabbily dressed men dancing in ecstasy, and some women dressed in chitons, who have a lighter skin than the men.

In the second panel one of the women dances in the centre of a group of dancers to the tunes of the double-oboe. A dark man wearing a wreath dances towards her from the left. By taking of his dress he proudly exposes his body and his phallus.

In the third panel the couple, both naked now, dance in the middle of a group of excited spectators.

In the fourth panel the man is lying on the ground, while the woman raises her dress and is preparing to sit backwards on his erect phallus (the artist apparently confused the various stages of undressing). The excitement of the onlookers has reached its zenith. The women make wild gestures and curiously look on to see if the expected result, the symplegma of the couple, is really going to happen. The kinaidoi rattle their sticks and obscenely waggle their bottoms.

---

[57] Versluys, *Aegyptiaca Romana* 117 sv. 044.

[58] G. Bendinelli, *Le pitture del colombario di Villa-Pamphili* (Milano 1941) tav. agg. 1,a1; 3,b1; 5,d; and fig. 13; R.J. King, Dancers in the colombarium of the Villa Doria Pamphili, in: D. Scagliarini Corláita (ed.), *I temi figurativi nella pittura parietale antica* (Bologna 1997) 77-80, 334, who, however, does not recognize the Egyptian background and explains the scenes as dancers near cross-roads in Italy.

[59] See for kinaidoi *RE* XI, 459 f. sv. Kinaidoi; Wrede, *Tänzenden Musikanten* 103 f. n. 29; Versluys, *Aegyptiaca Romana* 277 and fig. 41.

Fig. 4. Wallpaintings from the Columbarium of the Villa Pamhili, Rome, early Augustan period, Rome, Museo Nazionale delle Terme (after Bendinelli, see note 58).

So these paintings depict in a more elaborate way the symplegma scenes in Pompeian Nilotic scenes which we are discussing. These symplegmas appear to be the conclusion of an orgiastic dance which on its own is a not uncommon motif in Nilotic scenes, often in connection with a banquet.[60]

[60] See below 192-197.

The question is, whether these dancing- and symplegma scenes were mere genre scenes, illustrating the revelry and indecent behaviour of the population during fertility feasts, like for example the Boubastia, or did they have a more specific meaning? Interesting in this respect is the consistent picture of the passively lying man and the active position of his female partner. Because of the rarity of the *pendula aversa* position in general we may wonder what could be the reason for this exclusive presence.

The sexual position which we have just seen in Nilotic scenes is a variation of the more common position of the female on top of her partner with her face towards him, known as the Venus *pendula conversa*, or *mulier equitans* (or jokingly as Hector's horse). The latter position was popular in antiquity because of the free and active action it allowed the female partner and it is for this reason why it was often associated with loose women and prostitutes. Representations of this position abound in all kinds of objects.[61]

The variation we just saw in Nilotic scenes was called the *Venus pendula aversa*, because the woman turns her back towards the face of her lying partner. In ancient sources this position is rarely mentioned or depicted. Some other examples may be found on Roman lamps (figs. 12 and 13).[62] In both cases we see a couple of dwarfs and, although the females excitedly turn their heads to their partners, their position is that of the *pendula aversa*. On the first lamp we see a symplegma taking place on a stibadium while the female plays the castagnettes. So the connection with a banquet and an orgiastic dance is clear and we may imagine the symplegmas as taking place in a Nilotic setting. In all, about six examples of the *aversa* position may be found in a Nilotic context, while a superficial research resulted in not more than 8 examples in a general context.[63] What could be the reason that we find this preference for this unusual position in Nilotic scenes?

---

[61] See for the *Venus pendula conversa* position, also called *equus eroticus* or *Hectoreus equus* (Mart. XI, 104), Jacobelli, *Terme suburbane* 32-40, n. 17, for examples figs. 25, 26, 28-30, 58, 59, pl. II; Clarke, *Lovemaking* figs. 7, 8, 24, 36, 59, 63, 72, 73 84, 99/102, pls. 7-9; Varone, *Eroticism*, figs. 30, 33, 69, 77, 78, 84.

[62] The first lamp, Naples, Museo Nazionale Archeologico, middle first century AD; see G.L. Marini, *Il gabinetto segreto del Museo Nazionale di Napoli* (Napels 1971) 114. The second lamp, from Vindonissa, ca. 40-80 AD, see Grimm, *Regina meretrix*, 130, fig. 4, n. 16; S. Loeschke, *Lampen aus Vindonissa* (1919) 418, no. 424, pl. 8.

[63] Cf. the examples given in n. 54.

In this respect it is interesting to note that the *pendula conversa* position in a special way played an important role in Egyptian religion and mythology. The yearly inundation, the most important event of the natural cycle in Egypt, was explained by the mythical passion of Osiris. The mythical Pharaoh Osiris had been killed by his envious brother Seth. When Isis found the body of her murdered husband, floating in the marshes of the Nile, she discovered that his phallus still contained vital power. So, in the shape of a falcon, the shape in which she had been searching for her husbands body, she united herself with Osiris by positioning herself on his still erect phallus, and thus conceived their son, the new Pharaoh, the falcon-god Horus. Afterwards Isis had Osiris' body mummified which resulted in his resurrection as king of the dead.[64] Representations of this divine union may be found in temple reliefs, for example in late Ptolemaic reliefs at Denderah, and on a sarcophagus from the Late Period, where Isis in the shape of a falcon is fluttering above the erect member of her mummified husband (figs. 5 and 6).[65] This union is explained by Plutarch in the following way: "Just as they view the Nile as the efflux of Osiris, thus they hold the earth to be the body of Isis, not the whole earth but as much as the Nile goes over, fructifying it and uniting with it; and from this union they assume Horus to be procreated".[66] So it appears that symplegma scenes are a very appropriate motif in Nilotic scenes, because essentially they depict the same thing, the union of Isis and Osiris and the annual fertilising of Egypt by the Nile flood.

The recurrence of the, rare, *pendula aversa* position in Nilotic scenes, instead of the *pendula conversa* position, may perhaps be explained in the following way. The *pendula aversa* position is that position of sexual intercourse in which the man is the most passive partner and the woman the most active. Therefore it could have illustrated, as closely

---

[64] See Meyboom, *Nile mosaic* 58, 302 n.96 with further literature; J.G. Griffiths, *Plutarch's De Iside et Osiride, edited with an introduction, translation and commentary by J.G. Griffiths* (Cambridge 1970) 35 f., 56 ff., 444 ff.; *LÄ* IV 623 ff. sv. Osiris, especially VI, X, XIII and 659 ff. sv. Totenkult.; H. Beinlich, *Die 'Osirisreliquien'. Zum Motif der Körperzergliederung in der altägyptischen Religion* (1984) 272 ff., 285 ff.

[65] Cf. Clerc, *Figurine phallique*, 53, n. 8; Meyboom, *Nile mosaic* 302 n. 96 and S.Cauville, *Le temple de Dendara. Les chapelles osiriennes* (Dendara X) (Le Caire, 1997) pls. 106, 107, 135, 136, 237, 239, 253, 257; Etienne, *Harlot queen* pl. 3 (=our fig. 6) ; the representation on the sarcophagus refers to the resurrection of the deceased burried in it.

[66] Cf. the references given in our n. 64.

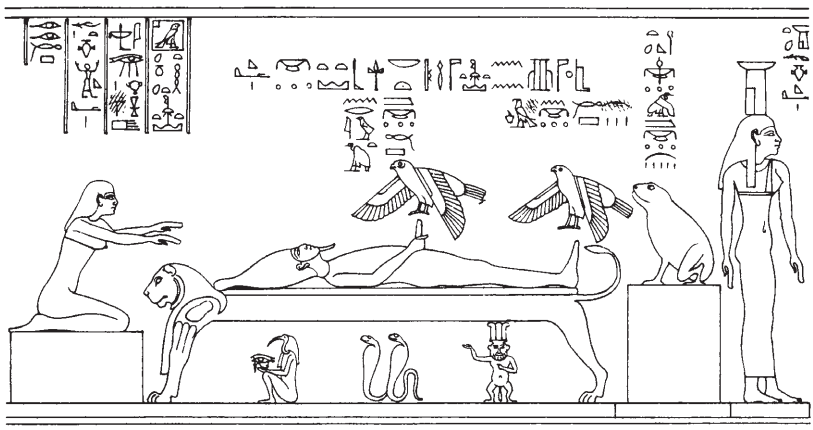


Fig. 5. The union of Isis and Osiris, relief in the roofchapel of the temple of Hathor at Denderah, late Ptolemaic period (after Dasen, *Dwarfs* fig. 6.4).

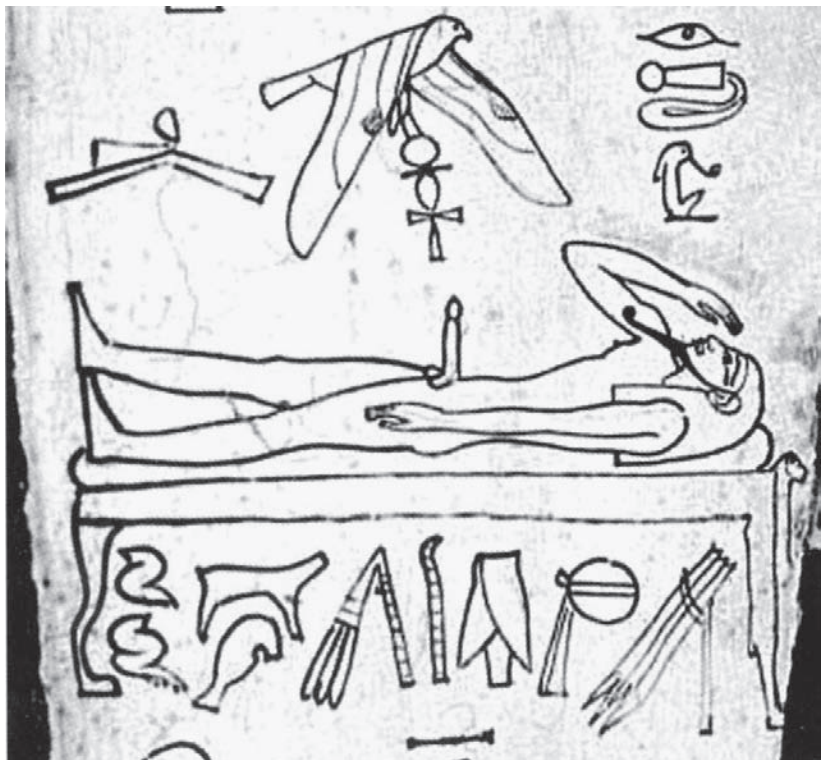


Fig. 6. The union of Isis and Osiris, inside of the lid of the coffin of Nakht-Khonsouirou, Late Period, Paris Musée du Louvre (after Etienne, *Harlot queen* pl. 3).

as possible, that in the case of the union of Isis and Osiris, Isis was the active partner, since Osiris was dead apart from his phallus. In some of the Isis hymns she states herself, referring to the way she conceived Horus, "although I am a woman, I played the part of a man".[67] Whether this interpretation of the *pendula aversa* position in Nilotic scenes is correct or not, artists apparently considered it appropriate for a symplegma at the time of the Nile flood, and so probably also did the Egyptian population.[68]

If we return for a moment to the symplegma scene in the Casa del Efebo (fig. 3) we find to the left of the lovemaking couple, another dwarf who is operating the *cochlea*, a device to draw water from the Nile to irrigate the countryside. It seems as if the artist wanted to make absolutely clear to the viewers what the symplegma was supposed to mean, because both scenes essentially depict the same thing: the peasant is drawing Nile water to fertilize the soil of Egypt and the female dwarf is drawing her partners semen in order to fertilize herself. Both scenes refer to the union of Isis and Osiris, of Egypt and the Nile. The motif of the *cochlea* recurred beside an erotic scene with an *a tergo* position in a boat in a Nilotic scene from the Casa di Sallustio at Pompeii.[69]

Considering the evidence it seems that the artists who depicted these symplegmas in Nilotic scenes associated sexual intercourse in the *pendula aversa* position especially with the Nile flood. This suggests that during the inundation period the divine union was imitated by professional dancers if not by the Egyptian populace in general. The mystery of the resurrection of Osiris, now more commonly called the ritual of the Corn-Osiris, was performed by the priests in the temples. We also know that this ritual was imitated in a simple way by the common people.[70] Furthermore the divine union of Isis and Osiris was ritually imitated by the Pharaonic couple at the time of

---

[67] See J. Bergman, *Ich bin Isis. Studiën zum memphitischen Hintergrund der griechischen Isisaretologiën* (Uppsala 1968)132, n. 1.

[68] The *pendula* position, be it *conversa* or *aversa*, is also connected with the mythical union of Isis and Osiris by Etienne, *Harlot queen* 98, but in the sense of a Roman caricature on the cult of Isis, cf. infra n. 77.

[69] See Versluys, *Aegyptiaca Romana* 114-115 sv. cat. no. 042, fig. 61.

[70] For temples see S. Cauville, Les mystères d'Osiris à Dendera. Interpretation des chapelles osiriennes, *BSFE* 112 (1988) 23 ff. ; Meyboom, *Nile mosaic* 63, 309 f., n. 126 and 127 ; *LÄ* I 964, III 744 ff, IV 622 ff. For popular imitations see M.J. Raven, Corn mummies, *OMRO* 63 (1982) 7 ff.

the Nile flood. For these reasons it seems quite probable that not only the ritual of the revival of Osiris was imitated by the populace, but that the divine union was also imitated.[71]

Such a supposition may be strengthened by some other depictions of orgiastic dancing in Nilotic scenes. In a wallpainting from Herculaneum, dating to the 3rd quarter of the 1st century AD, a man wearing foliage on his head and around his loins comes dancing grotesquely through the gate of an Egyptian sanctuary, followed by a thiasos of women dressed in chitons, wearing wreaths and playing tambourines, while in the foreground Egyptian priests, women and children who are playing the sistrum, applaud his arrival (fig. 7). The angular movements of the dancer may be found in several late-hellenistic figures of dancing dwarfs. Due to the foliage and the context, the dancing man can hardly represent anything other than the personification of the triumphant arrival of the Nile flood. This interpretation may be strengthened by the fact that in the well-known pendant picture the new Nile water is presented in a hydreion by an Egyptian priest to the exited crowd.[72] The dancer as well as the women remind one of the dancers in the Columbarium of the Villa Pamphili (fig. 4) and it seems as if it will only take a moment before the 'Nile' in the Herculaneum painting will unite himself with one of the women surrounding him. More examples of a dark

[71] See Meyboom, *Nile mosaic* 148, 320, n. 156. D. Bonneau, *La crue du Nil. Divinité Égyptienne à travers mille ans d'histoire (332 av.—641 ap. J.-C.). D'après les auteurs grecs et latins, et les documents des époques ptolémaïque, romaine et byzantine* (Paris 1964) 418 compares the behaviour of the women at the occasion of the Boubastia to the sexual union of Isis and Osiris, cf. above n. 52. The possibility of more general sexual intercourse by the populace in the cult of Isis is also suggested by Etienne, *Harlot queen* 98.

[72] Tran tam Tinh, *Herculaneum* 39 ff., 47 f., 85 f., no. 59, pl. 28: dancer acting like Bes in the cult of Osiris as vegetation god. In the same vein Wrede, *Tänzenden Musikanten* 108 f.; De Maria, *Bronzetto* 61; Malaise, *Bès* 287. Wrede points at the similar angular movements of the dancer and dancing dwarfs; he associates the dark skin of the dancer with the dark skin of Osiris (the skin of Osiris traditionally had the dark green/brown colour of the Nile water and the fertilized earth, see Plutarch 33; Griffiths, *Plutarch* 375 and Meyboom, *Nile mosaic* 252 n. 4). It strikes that in all cases the male has a conspicuously dark skin while the female has a light skin, see figs. 4, 8-10. We cannot decide if this dark skin refers to Osiris, or to a Nubian, or simply to an indigenous Egyptian in contrast to the Greek female, cf. note 37. Each interpretation may have been acceptable to the contemporary beholder. Some relationship between the dancing man and Bes and dwarfs is obvious, but if he really would represent Bes one would expect him to be followed by dancing dwarfs in stead of Greek women. See for the famous companion picture Meyboom, *Nile mosaic* 56, 299, n. 89, pl. 71.

Fig. 7. Ritual dance representing the arrival of the Nileflood, wallpainting from Herculaneum, ca. 70 AD, Naples MN (after De Maria, *Bronzetto* II)

man dancing with a dressed woman, which we may call the Nile dancers, may be found in other Nilotic scenes, such as in the same Columbarium of the Villa Pamphili (fig. 8) and in the Hypogaeum of the Porta Maggiore (fig. 9), both from the early Imperial period, and in a mosaic from the Aventine in Rom in the Vatican Museum from circa 250 AD (fig. 10).[73] There seems to be little doubt that

[73] See, respectively, Bendinelli, *Colombario* pl. B2; Versluys, *Aegyptiaca Romana* 61-63 sv. cat. no. 011, fig. 16; B. Nogara, *I mosaici antichi nei palazzi pontifici del Vaticano e del Laterano* (Milano 1910) pl. IX 4; K. Werner, *Mosaiken aus Rom* (Würzburg 1994) 2, 233, panel E.

Fig. 8. Dancing dwarf couple, wallpainting from the Columbarium of the Villa Pamhili, Rome, early Augustan period, Rome, Museo Nazionale delle Terme (after Bendinelli, pl. B2).

Fig. 9. Dancing couple, stuccorelief in the Hypogaeum of the Porta Maggiore, Rome, 20-40 AD (photo: ICCD Rome).

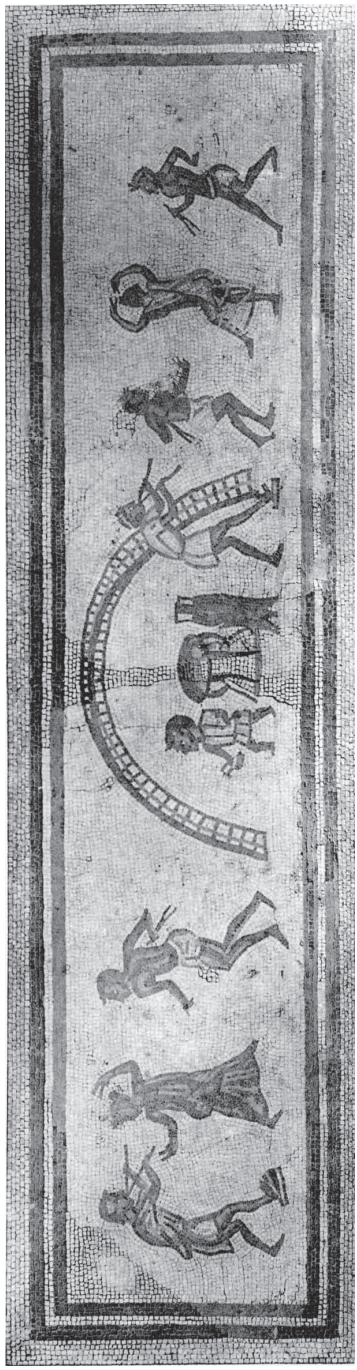


Fig. 10. Dancing people, mosaic from the Aventine, Rome, ca. 250 AD, Vatican Museum (after Nogara, see note 73).

Fig. 11. Dancing dwarfs, wallpainting from the Casa dello Scultore, Pompeii, ca. 70 AD.

Fig. 12. Symplegma of a dwarf couple, Roman lamp, middle 1st century AD, Naples MN (after M. Grant, E. Bulas, *Eros a Pompei* (Milano 1974) 107.

Fig. 13. Symplegma of a dwarf couple, Roman lamp from Vindonissa, 40-80 AD, Vindonissa Museum (after Grimm, *Regina meretrix* fig. 4).

in all these cases the couples were believed to end their orgiastic dance with a symplegma. So it appears that symplegmas in Nilotic scenes were not merely comic genre scenes, depicting the lascivious conduct of the populace, but that they referred to the religious background of these scenes and summarized and emphasized their fertility character.

Because these performances imitated the acts of the gods we may wonder whether these scenes were not meant to be parodies of such acts. The Turin Erotic Papyrus 55001, dating to the 12th century BC, depicted eleven positions of sexual intercourse between priests and female Hathor dancers—one of the latter accompanied by an ityphallic dwarf—in a very realistic and parodical way. Among the various positions the *pendula aversa* is absent but the *pendula conversa* does appear and is explained by the commentator as a parody on traditional Egyptian representations of the union of Nut and Geb, the gods of heaven and earth, from which union, by the way, Osiris was born.[74]

[74] See Omlin, *Papyrus 5001*, 35, 40, pls. XXVIIIb, XXIX. It must, however, be observed that this is the only one of the 11 sexual positions which have been depicted,

Images of dwarfs, parodying gods and mythical heroes are known from the Graeco-Roman world. In these cases, however, the roles played by the dwarfs are clearly indicated by attributes and specific situations.[75] The dwarfs and other people performing in the Nilotic symplegma scenes do not have attributes. The symbolic meaning of their performances has only become clear after studying their iconography and context. Therefore it seems likely that these symplegmas were not meant to be parodies but were genuine imitations.

In this connection it is interesting to consider also two images on lamps from the Roman period which depict unusual symplegma scenes in a Nilotic context (see figs. 14 and 15). The first image can be found on an example from Trier, dating to 50-75 AD.[76] It shows a crocodile, which miraculously has male genitals on its back, and which is mounted by a naked woman holding a palmbranch. It has been suggested that this image was a caricature of the affair of Cleopatra and Antony going back to the Augustan period, in which Antony has become an Egyptian monster conquered and sexually enslaved by the amoral Cleopatra or, more generally, a caricature of Isiac religion.[77] If we consider the various elements of this picture iconographically it appears in the first place that the crocodile was not always one of the evil servants of Seth but, as a characteristic Nilotic animal, had become also a personification of the Nile. In the second place there exist terracotta figurines of half naked women holding a drinking horn and a palm-branch, presumably indicating a triumphal flood, which represent Isis-Hathor and which may be comnnected to the feast of the high flood.[78] In this light the union

---

which by the author is explained as a parody on a divine union. See for the dwarf Omlin, *Papyrus 5001* 50, pl. XIII; Dasen, *Dwarfs* 144 f., fig. 9, 25.

[75] Dasen, *Dwarfs* 187 f., pl. 38; A. Maiuri, *La Casa del Menandro e il suo tesoro di argenteria* I (Roma 1932) 128-139.

[76] See Grimm, *Regina meretrix* 129 f., n. 21 with further literature and fig. 3; from a funerary context, probably of Gaulish origin, ca. 50-75 AD, Rheinisches Landesmuseum Trier.

[77] See D.M.Bailey, *A catalogue of the lamps in the British Museum* II (London 1980) 43, fig. 47; 168 f., Nr. Q 900, pl. 14; M.Chauveau, *Cléopâtre au-delà du mythe* (Paris 1998) 144; Etienne, *Harlot queen* 98, refuted as improbable and farfetched, also on chronological grounds, by Grimm, *Regina meretrix* 130 f.

[78] See for the connections of the crocodile with Nile water and with Osiris, *LÄ* V, 1009-1012, s.v. Sobek; De Maria, *Bronzetto* 62; Malaise, *Bès* 280. See for the terracotta figurines Meyboom, *Nile mosaic* 329, n. 180, fig. 96. Also the figure of the Semasia, a female riding a horse who announces a succesful flood, holds a palm branch, Meyboom, *Nile mosaic* 73, 328, n. 179, fig. 94.

Fig. 14. Symplegma of woman and a crocodile, Roman lamp from Trier, 50-75 AD, Trier, Rheinisches Landesmuseum (after Grimm, *Regina meretrix* fig. 3).

Fig. 15. Symplegma of a woman and a crocodile in a boat, Roman lamp from Vindonissa, 40-80 AD, Vindonissa-Museum (after Grimm, *Regina meretrix* fig. 5).

between the woman and the crocodile may also be explained as a representation, be it in an unusual way, of the union between Isis and Osiris, Egypt and the Nile, of which we have discussed various examples above. The other lamp, an example from Vindonissa dating to 40-80 AD, shows a crocodile taking a woman *a tergo*

in a boat.[79] Essentially this scene, depicting a symplegma between a woman and a crocodile, is related to the scene in the other lamp and undoubtedly is a variation of the symplegma scenes *a tergo* in boats which we have seen above.[80] We may also interprete this symplegma scene as an unusual picture of the union of Egypt and the Nile. For a Roman beholder without intimate knowledge of Egypt, both images will certainly have seemed absurd and ridiculous, but for an Egyptian they will certainly have been understandable, be it perhaps amusing, pictures of well-known aspects of Egyptian life.

The two lamp images we just discussed seem to represent variations of the usual pictures of the union of Isis and Osiris which we have seen above. If one would give a name to the sexual position of the bizarre couple on the Trier lamp it would be that of the *pendula conversa* because the female sits on her partner, turned towards its head. In the Vindonissa lamp the crocodile takes the female in the *a tergo* position. We have already noticed that, although a large variety of sexual positions was known in antiquity, in Nilotic scenes there exists, as far as we know, a remarkable exclusive preference for only two positions. These are the *pendula aversa*, which in all cases takes place on the Nile bank, and the *a tergo* position which in all cases takes place in a boat. We have also seen that the *pendula conversa* position could be connected to the ancient Egyptian representations of the union of Isis and Osiris, and that the *pendula aversa* version possibly was a popular variation of it. For the *a tergo* position we now may assume that it also refers to the union of Isis and Osiris because the Vindonissa lamp appears also to represent the same concept. Why, however, do we find this exclusive preference for these two variations, one in which the female plays the active role over a passive male, and one in which the male plays the active role over a passive female.

In this respect it is of interest that there existed two somewhat different versions of the union of Isis and Osiris. In the original Egyptian tradition Osiris was the barren earth of Egypt which Isis, the goddess of heaven, revived with the help of the semen of Osiris, the efflux of his body, the Nile flood. So Osiris was both Egypt and the

[79] Grimm, *Regina meretrix* 130, fig. 5; Loescke, *Lampen Vindonissa* 418, no. 424, pl. 8.

[80] See the diagram on p. 183 and our notes 48 and 69.

Nile flood while Isis was the mediator in his resurrection. Plutarch, however, presents another vision when he states that Osiris is the Nile and that Isis is Egypt. In this version Osiris has lost his double role, he still is the Nile flood but his identification with the earth has been transferred to Isis. We do not know when Plutarch's version originated but this was probably sometime in the Graeco-Roman period.[81] Because it was probably easier to understand for the common public, it may have circulated especially among the populace and foreigners.[82] Anyway, what we do see when we consider the two sexual positions again, is that the *pendula* position, be it *conversa* or *aversa*, where Isis is active and the earth (the dead Osiris) is passive, may reflect the older Egyptian tradition, and that the *a tergo* position may fit the later tradition of Plutarch, where the Nileflood (the efflux of Osiris) is active and the barren earth (now Isis) is passive. One may object that several other sexual positions would equally well illustrate the male partner in an active role and the female partner in a passive role. The fact remains, however, that apparently, for reasons which escape us, only the two sexual positions in question were thought appropriate for Nilotic scenes. The existence of the two traditions seems to have caused confusion about the form of the symplegma of the Nile dancers. This may already be seen in the earliest example of the *pendula aversa* position which has been preserved in a Nilotic scene, the one from the colombarium of the Villa Pamphili which dates to the early Augustan period (fig.4). We see that the figure of the Nile actively approaches the figure of Isis, but then takes the passive position of the barren earth while Isis places herself upon him in the old Egyptian tradition. This confusion may perhaps also suggest an origin of Plutarch's explanation in popular religion of the Ptolemaic period. Anyway the association of Isis with the soil of Egypt remained vived throughout the Roman period.[83]

The question of the preference for the *a tergo* position instead of other similar positions and of the curious difference in location of the two sexual positions respectively on the Nile bank and in boats, do

[81] See Plutarch, quoted above in n. 66; Meyboom, *Nile mosaic* 302, n. 96; Beinlich, *Osirisreliquien* 305-307. Isis' association with the earth may derive from her assimilation with Demeter, see Herodotus 2, 59, 2, 123 and 156; Lloyd, *Commentary* III, 59; Bonneau, *Crue* 271 f.

[82] See for examples of popular imitations of rituals, above notes 46, 70 and 71.

[83] See Bonneau, *Crue* 271 f.

not further concern us here. For the present discussion is important that both kinds of symplegmas in a Nilotic context illustrate, each in its own way, the essence of Nilotic scenes, the union of Isis and Osiris, of Egypt and the Nile.

However the question still remains as to why the Egyptians in Nilotic scenes were depicted as dwarfs so often.

Pamyles

We have seen that dwarfs could play a role in Egyptian religious life. Other evidence for this role may be found in the images of ityphallic dwarfs on Alexandrian bone tesserae. These are small bone discs which may have served as a kind of game-counters, which date to the late 1st century BC and the 1st century AD. On one side buildings or other figures are depicted which were apparently characteristic for various quarters or suburbs of Alexandria, and inscribed on the other side there is the name of a quarter and a serial number. A certain group has the inscription "Pamo(u)les" on one side, while the other side depicts different images. In two cases there is a shrine in the Egyptian style with two mummy-like statues in it and a gateway, in two cases a group of tower-houses and in two cases an ithyphallic dwarf (fig. 16). Of these images the tower-houses are the least characteristic and they may be found also on other bone tesserae with different names. The shrine with the two mummy-like figures is more unusual and its meaning is uncertain. The ityphallic dwarf may not be found on the bone tesserae of other districts and therefore seems to be the most characteristic symbol. Apparently all three features were considered in some way to be characteristic symbols for an Alexandrian quarter which is usually named Pamyles. Like most of the Alexandrian quarters, according to the images on the bone tesserae, it will have comprised of a sanctuary and a living quarter.[84] The exceptional figure of an ityphallic dwarf suggests that these were considered to be a typical feature of the area. The Pamyles quarter was known for the feast of the Pamylia in which an image of Osiris with a thrice-large phallos,

[84] See A. Alfoldi-Rosenbaum, Alexandriaca, *Chiron* 6 (1976) 205 ff., 221 f., nos. 66-69, pl. 26, nos. 64-69; Meyboom, *Nile mosaic* 153.

Fig. 16. Alexandrian bone tesserae with the name Pamo(u)les, late 1st century BC, early first century AD (after Alföldi-Rosenbaum, see note 84).

was carried in a procession.[85] This phallus was, as we have seen, the only part of Osiris' body which had retained its vital energy, and therefore was the symbol of his fertilizing power par excellence. It has been assumed that the word Pamyles was the name of an ityphallic parallel-god to Osiris, such as Sokar. However the scarce information which we have suggests another interpretation. Plutarch tells us that at Thebes a certain Pamyle was pouring water when she heard the voice of Ammon instructing her to announce the birth of Osiris, and that afterwards Osiris was raised by her, and that the festival of the Pamylia, which is like the phallephoria, is celebrated in her honour. From this it appears that the name Pamyles does not refer to a god but to common people like peasants and nurses. Actually the name seems to derive from an Egyptian word meaning "servant of great love" while "great love" refers to Osiris. According to Hesychius the word Pamyles refers to a kind of Priapus i.e. an ityphallic figure.[86] Now it is striking that the most characteristic figure on the bone tesserae with the name Pamyles is the ityphallic dwarf. Considering all this, it seems justified to assume that the name Pamyles refers to the ithyphallic dwarfs on the bone tesserae, who were the traditional servants of Osiris. They were depicted ityphallic in imitation of their lord, thus referring to his vital power and resurrection. Apparently they were considered to be so characteristic for the Osiris sanctuary in the area in question that the area and its festival was named after them.

[85] Plutarch, *De Iside* 12, 355E; 36, 365B; Meyboom, *Nile mosaic* 152 f.; *LÄ* IV sv. Pamyliën.

[86] Plutarch, *De Iside* 12, 355E; extensively Griffiths, *Plutarch* 297 f.; Meyboom, *Nile mosaic* 152 f. Cf. also Lloyd, *Commentary* II 223.

Through their association with Bes, who himself had the shape of a dwarf and is often represented macrophallic, dwarfs had always been symbols of fertility in Egypt.[87] Interesting in this respect are some terracotta groups from Memphis showing two Bes figures and two priests carrying on their shoulders a huge phallus. In some examples Osiris' son Harpocrates, the child Horus, is sitting on the phallus.[88] Several festivals in which phalloi played a role are known to have existed in Egypt.[89] In Ptolemaic Egypt we find an enormous phallus, said to be 180 feet long, on a carriage in the famous procession of Dionysus, Osiris' Greek counterpart, staged by Ptolemy II, while dancing dwarfs played an important part in the Dionysiac thiasos of Ptolemy IV.[90] One can easily imagine similar groups of dwarfs and priests carrying the image of Osiris with the thrice-large phallus in procession at the occasion of the Pamylia.[91] So the old Egyptian connection between dwarfs and Osiris which existed in the old Egyptian capital of Memphis seems to have been introduced also in the new Ptolemaic capital, Alexandria.[92]

---

[87] See above notes 23 and 24; Clerc, *Figurine phallique* 54 f., figs. 1-5; Derchain, *Erotica* pls. 25, 27, 28. Cf. also the case of the dwarf dancer Djeho (circa 500 BC) whose costly granite sarcophagus with his picture has been preserved and who performed the ritual dances at the burial of Apis, to be resurrected as Osiris, in the Serapeum at Memphis. Cf. Dasen, *Dwarfs* 150-153, 270 f., E84 pl. 26.2 ; De Maria, *Bronzetto* 59, fig. 13.

[88] See B. Stricker, Bes de danser, *OMRO* 37 (1956) 35-48, fig. 10; Clerc, *Figurine phallique* 55, nn. 32, 33; Dasen, *Dwarfs* 81 f, n. 191, pl. 11, 3; Fischer, *Zwerg* 345, fig. 5 ; Derchain, *Erotica* 166-169, pl. 23 ; Malaise, Bès 275 f.. See for the general background above notes 24 and 87.

[89] See Herodotus II, 48. Phallophoria with women carrying a hughe phallus in honour of Dionysus; Lloyd, *Commentary* II 220-223; Diod. I, 22, 6, phallic cult for Osiris instituted by Isis; see further Griffiths, *Plutarch* 299 f.; for other examples see Lloyd, *Commentary* II 222.

[90] See for these processions and the Ptolemaic truphe, Athenaeus V, 201e; VI, 246c; Meyboom, *Nile mosaic* 152; Wrede, *Tänzenden Musikanten*; Fischer, *Zwerg* 358; J. Tondriau, Les thiasoi dionysiaques ptolémaïques, *CdE* 41 (1946). For other thiasoi led by the Ptolemaic sovereigns, see Wrede, *Tänzenden Musikanten* 100 n. 10.

[91] The festival of the phallophoria described by Herodotus (see note 89) has sometimes been identified with the Pamylia (see Stricker, *Bes* 39-43; Derchain, *Erotika* 167, cf. also Lloyd, *Commentary* II 223) but the sources clearly state that in the phallophoria a large phallus was carried while in the Pamylia an image of Osiris with a trice large phallus was carried.

[92] Especially interesting in this connection is the thiasos of Ptolemy IV because he founded a sanctuary for Harpocrates in the Serapeum of Alexandria, cf. notes 88 and 90.

The connection between dwarfs and phalloi and the Nile flood appears from many examples of ityphallic dwarfs in Nilotic scenes. A frescoe from Pompeii offers a very special example (fig. 11). Dwarfs are dancing in a boat on the Nile, the prow of which has the shape of a phallus which miraculously is ejaculating.[93] So it seems safe to assume that the name Pamyles refers to dwarfs who were the servants of Osiris, the god of fertility and revival, and consequently were themselves symbols of fertility and revival.

The presence of dwarfs in Nilotic scenes now becomes clear. In themselves Nilotic scenes were already symbols of fertility, revival and abundance. Through their associations with gods like Bes, Hathor, Ptah and Osiris, gods of fertility and creation, also dwarfs were symbols of fertility. By depicting the Egyptians in Nilotic scenes as dwarfs, the Egyptians were emphatically represented as the servants of Osiris, the god of the Nile flood.[94] Moreover, by depicting them while making love in the *pendula aversa* position, which imitated the creative act of Isis and Osiris through which nature was reborn, the origin of their blissful state was elucidated.

Dwarfs in discourse: meanings in context

We have seen that the occurrence of dwarfs in Nilotic scenes, especially popular in the first and second centuries AD, can be explained in different ways. In this contribution we have focussed on what could be called a symbolic interpretation. Looking at the original background and meaning of pygmies and dwarfs in Late Pharaonic and Hellenistic Egypt we have seen that through their association with gods like Bes and Osiris, dwarfs were essentially a symbol of fertility and truphe. This is the main reason why they are placed in a Nilotic context.

Their ability to ward of evil, emphasized in the contribution in this book by John R. Clarke and not stressed here, is part of the apotropaic interpretation.

Dwarfs in Nilotic scenes may also have played a role in the Roman colonial discourse on the Egyptian Other. On this interpretation, we will elaborate below.

---

[93] From the Casa dello Scultore, see Versluys, *Aegyptiaca Romana* 141, fig. 83.

[94] Thus already Wrede, *Tänzenden Musikanten* and Meyboom, *Nile mosaic* 153 f.

In our iconological analysis we have focused on the sexual intercourse of dwarfs in Nilotic scenes, trying to show that such intercourse could be understood as an imitation by the populace of the union of Isis and Osiris and the yearly fertilizing of Egypt by the Nile flood.

Given the large chronological time span in which Nilotic scenes were popular in the Roman world (from the end of the 2nd century BC to the 6th century AD) the question pertains as to how the Egyptian background (what may be called an *interpretatio aegyptiaca*) of these Roman depictions was percieved by the Roman viewer. In other words: if the sexual behaviour of dwarfs could be understood religiously and symbolically as the fertilization of Egypt by the Nile flood, as we have argued, how important is such a conclusion for the (later) Imperial period? How, for example, should our interpretation of a floor mosaic depicting dwarves, one with a very large phallus, fighting Nilotic fauna, in a latrine in a Roman house in Spain, dating to circa 200 AD be formulated?[95]

We have seen above that the fertility symbolism of dwarfs was of Egyptian origin and became more important in the Ptolemaic period, when it became part of the truphe ideology of the Ptolemaic sovereigns. Dwarfs belonged to the retinue of Osiris-Sarapis as well as Dionysos, fertility gods who had been equated in the Ptolemaic period. The fertility of the Nile flood connected these gods with their happy subjects. In the second and first centuries BC figurines of dancing dwarfs were spread throughout the Mediterranean and it is against the background of the flooded Egyptian countryside that we must understand their original meaning. A fragment of a painted frieze depicting dwarfs from the Casa del Toro at Pompeii is generally dated to ca. 40 BC. The preserved part of this frieze does not show a Nilotic surrounding but the disproportionate dwarfs of the "Greek" and the "Egyptian" kind and their occupations, like a banquet in a pergola and a walking peasant, are all familiar motifs in Nilotic scenes.[96] Therefore these dwarfs probably also represent Egyptian dwarfs. As the connection between dwarfs and the Nile flood dates at least from the Ptolemaic period it is therefore possible

[95] The Casa del Ginnasio in Itálica (Spain), see Versluys, *Aegyptiaca Romana* 206-207 sv. cat. no. 105.

[96] Cf. Tybout, *Dwarfs in discourse* with fig. 2 and infra n. 33.

that the abscence of dwarfs in Roman Nilotic scenes before 31 BC so far is (also) accidental.

However, firstly it is important to note that, as far as we know, there are not only no dwarfs depicted in Nilotic scenes before the Augustan period, but also no sexual activities. The representations of sexual intercourse are known especially from the first centuries AD in Italy: almost all examples discussed above come from Rome, Pompeii and surroundings. This observation seems to support what we have called the social interpretation.

In this argument the colonisation of Egypt in 30 BC is not, of course, considered to be a turning point in the absolute sense: the Roman view of Egypt as it comes forward in the Nilotic scenes did not change overnight. The connections between Rome and Egypt had already strongly increased in the middle of the first century BC by the actions of Roman *imperatores* like Pompey, Caesar and Antony. Based on a series of Nilotic landscapes the general picture now looks as follows: in the 1st century BC Roman depictions of Egypt are detailed and quasi-ethnographic, while from the Augustan period onwards and especially in the 1st century AD we see the inhabitants of Egypt in the most cases and in many aspects depicted as stereotypes of Roman Otherness. Since the literary sources seem to show a similar development, since there is no convincing alternative explanation and because we may recognize this development in other historical case studies, it is only logical to assume that Roman imperialism must play a role in our explanation of this change. This does not imply that dwarfs could not occur in Nilotic scenes before the Augustan period.

Secondly it is important to note that in the period around 200 AD the development of Nilotic landscapes seems to take a quite radical different turn in many aspects. From this period onwards, in the third and fourth centuries AD, Nilotic scenes have been preserved mainly from Spain and North Africa and the diversity in representations and material types change. After that, in the Near Eastern provinces in the fifth and sixth centuries AD, they were adapted to Christian iconography. In both periods only specific, limited aspects of the repertoire were choosen. The examples from Spain and North Africa mainly show dwarfs fighting Nilotic fauna, often depicted in a comical way. The Nilotic landscapes and motives from the Near Eastern provinces in the fifth and sixth centuries AD are essentially pastoral and there is only one clear example of a depiction of dwarfs.

What then about the meaning of the dwarfs in those Nilotic scenes? Some explorative remarks should suffice here. It seems obvious that the social interpretation as formulated above can only play a limited role, if any, in the explanation of their occurrence. Although also in the third and fourth centuries AD Roman 'Others' were constructed, the chronological distance and topographical distribution suggest that social interpretations must be phrased differently. The apotropaic function and fertility symbolism of dwarfs obviously continues. These interpretations, however, are rather general and should every time be elucidated by a proper study of the context. As to the example from Itálica mentioned above, it is important to investigate how attitudes towards these phenomena and their materialisation were locally articulated.

As far as the symbolic truphe interpretation is concerned, there is clear evidence that Nilotic motifs were perceived as such in the Near Eastern provinces in the fifth and sixth centuries AD: a floor mosaic from Antioch dating from the 5th century AD shows a Nilotic frieze surrounding a medaillon showing a female bust representing Ktisis, "the moment of creation". By this period, however, dwarfs have long vanished as a standard repertoire in Nilotic landscapes; an establishment that illustrates how much the ideas of Hellenistic and Christian truphe differ from oneanother.

So, on the one hand, there is an iconographical and iconological continuity, at least until the period around 200 AD, that suggests or even implies that not only the artists but also the patrons were more or less aware of the symbolic meaning of Nilotic scenes and of the dwarfs. This conclusion does, on the other hand, not exclude that the interpretation of Nilotic scenes may have varied considerably depending on the functional context of the scenes and the cultural and social background of the beholders. Nilotic scenes may have stimulated learned discourses of the various aspects of this exotic world but at the same time the burlesque adventures and lascivious behaviour of the inhabitants may have given rise to depreciative and hilarious commentary and may have been part of the representation of the colonial Other.

It clearly depended on the Roman eyes looking at dwarfs in Nilotic scenes how they were appreciated. More often than not, we guess, that will have been a rather unconsciously composed potpourri of the various overlapping associations that we carefully try to distinguish.

OBELISKS STILL IN EXILE: MONUMENTS MADE TO MEASURE?

Grant Parker

Introduction

The first volume of Erik Iversen's magisterial *Obelisks in Exile* (1968-1972) provides not only the basis for my own title but in fact the necessary starting point for any consideration of Rome's obelisks.[1] This work encapsulates earlier scholarship that goes back to Michele Mercati's *Gli Obelischi di Roma* (1589),[2] offering detailed individual accounts of the thirteen major pieces imported to the city of Rome between the time of Augustus and Constantius II. As Iversen's discussion shows, documentary sources on obelisks are much richer for the early modern period than for the Roman empire. The appearance in recent years of several scholarly works points to renewed interest in the topic.[3] But if we were to ask the question, "What did obelisks mean to *Romans*?", the ancient period provides little direct evidence compared to the early modern. The handful of inscriptions and the descriptions by the elder Pliny (*Natural History* 36.70-36.74) and Ammianus Marcellinus (*Res gestae* 17.4) seem, in this light, like lean pickings.

"Direct" should, however, be the operative word here: indirectly, there is much more that can be gleaned, especially if we take into the account the wealth of recent scholarship on the eastern religions of the Roman empire.[4] Now, we can turn to several broader-based approaches to the issue of the exotic, many of them drawing on theoretical and comparative approaches. Cultural studies and postco-

---

[1] Iversen, *Obelisks* (1968 & 1972).

[2] Also available in a reprint edition, G. Cantelli (ed.) (Bologna 1981). A valuable modern work is L. Habachi, *Die unsterblichen Obelisken Ägyptens*, in: C. Vogel (ed.) (Mainz 2000); see also Roullet, *Rome*.

[3] B.C. Curran, *The Egyptian Renaissance: the afterlife of ancient Egypt in early modern Italy* (Chicago forthcoming 2006); a collected volume is under contract with MIT Press.

[4] I think here particularly of titles in Brill's series, *Religions in the Graeco-Roman World* and its predecessor, *Études Préliminaires aux Religions Orientales dans l'Empire Romain.*

lonial studies have made their mark, in no case more so than Edward Said's *Orientalism*.[5] Further, the evidence is enriched by comparanda from parts of the ancient world beyond Egypt. The net effect of such innovations has been to move away from the overwhelmingly antiquarian approaches of earlier work. Increasingly, scholars have sought to emphasise that objects (actually or seemingly) from Egypt should be understood in context—and it is certainly necessary to take that term in a broad range of cultural, religious, political and economic senses. Indeed, if context is deemed all-important, we should not hesitate to ask, in light of contemporary cultural studies, just what "context" is, how we can delimit it for practical purposes, and what the implications are of those delimitations.[6]

If *Aegyptiaca* are now subject to new and newly self-aware scholarship, what does this hold for obelisks? Certainly recent books contain discussions of them, yet there remains more to be done. In this paper I would like to outline a new framework within which to try to make historical sense of obelisks. Let us restate as the overarching question: "What did obelisks mean to Romans of the Empire?" This broad question clearly invites several possible answers, urging us to consider such varied aspects as their transportation; the measuring of obelisks and the use of them to provide measurements; the habit of adding inscriptions to them; problems involved in describing them; and finally imitations and representations. In all these respects one may examine Roman responses to and interactions with obelisks. By contrast, Egyptian ideas and practices are obviously relevant in a broader sense, without being central. By the same token, we must be aware that material from later periods—from the medieval to our own—may offer further lines of inquiry. A fuller account of visual responses to obelisks might thus examine not only ancient frescoes and mosaics but also modern architectural appropriations of the obelisk form. In other words, if we consider any one surviving obelisk its longevity invites us to look forward and backward in time. It is insufficient to recognize that obelisks have been objects of collection

[5] P. Vasunia, Hellenism and empire: reading Edward Said, *Parallax* 9 (2003) 88-97; cf. D.J. Mattingly (ed.), *Dialogues in Roman Imperialism: power, discourse and discrepant experience in the Roman Empire* (Newport, Rhodes Island 1995).

[6] E.A. Clark, *History, Theory, Text: historians and the linguistic turn* (Cambridge, Mass. 2004), following the cultural theorist Dominic LaCapra. Note the insistence on context in M.J. Versluys and P.G.P. Meyboom, Les scènes dites nilotiques et les cultes isiaques. Une interprétation contextuelle, in: *De Memphis à Rome* 111-128.

par excellence: it is necessary to examine the issues of power with which they became entangled. In what follows I shall outline each of those five aspects before focusing on one in particular.

1. *Transporting*

Appropriation has a physical aspect, and it behooves us to begin in this most concrete sense. Both Pliny and Ammianus emphasise the physical act of movement, suggesting that this was an important aspect of their social meaning in Rome; the Latin inscriptions added to their bases in many cases emphasise their transportation. The act of moving is illustrated on the base of the Hippodrome obelisk in Istanbul, in which the *process* of moving the object is effectively made part of the *product* itself. From this point of view the relief invites comparison with the paintings of Queen Hatshepsut at Karnak, in which she celebrates her act of moving obelisks downstream to her temple complex.[7] Early modern instances include Domenico Fontana's and Athanasius Kircher's illustrations in the late sixteenth and mid-seventeenth centuries, on the Nile and in the Mediterranean (in the case of Kircher) and within the city of Rome (Fontana).[8]

These physical acts of moving are, in another sense, metaphors for their changes in audience, and hence changes of meaning. Physical and metaphorical displacement are in this sense related, particularly if when we recognise that the transportation of obelisks become part of their social meaning. This much is clear from the inscribed bases upon which obelisks were erected, as we shall see below. It is necessary to ask how (or whether) the transportation of an obelisk specifically is an index of monarchic power, and particularly riverine despotism. The skill of Augustus, for one, in manipulating political power makes it important to scrutinise the earliest "Roman obelisks" from such a perspective.

---

[7] R.F. Heizer, Ancient heavy transport, methods and achievements, *Science* 153.3738 (1966) 821-830 at 825.

[8] D. Fontana, *Della trasportatione dell'Obelisco vaticano et delle fabriche di nostro signore papa Sisto V* (Rome 1590); A. Kircher, *Obeliscus Pamphilius* (Rome 1650). Exemplary among recent scholarship on Kircher is P. Findlen (ed.), *Athanasius Kircher: the last man who knew everything* (New York 2004).

2. *Measuring*

The authority to measure time can be an index of state power, in the Roman world and beyond. One eminent case here is the obelisk placed at Augustus' behest in the Campus Martius, which by its shadow denoted the emperor's birthday (hence denoting cyclical time). But it also connoted Egypt's deep antiquity (linear time) and Rome's conquest over that land. In both respects Augustus' use of obelisks deserves examination in light of his concern with calendrical reform, for which there is of course also substantial epigraphic and literary evidence.[9] To the matter of measuring we shall return in the second half of this article.

3. *Inscribing*

Most of Rome's obelisks arrived in the city already inscribed in Middle Egyptian on their flanks: once there, a Latin inscription would be added to the base.[10] For example, the Lateran obelisk has both, the Latin inscription of Constantius II being all of twenty-four lines long (*CIL* VI 1163).[11] The Vatican obelisk is a major exception in that it has no hieroglyphic texts: from its brief Latin text, the name of the disgraced prefect Cornelius Gallus has been erased, and thus it offers an instance of *damnatio memoriae*.[12] The obelisk at Piazza Navona, coming from the Iseum Campense and inscribed at Domitian's behest in Middle Egyptian, is another unusual case, which seems to have been intended to make an impression rather than be read in any usual sense. This may be regarded as a mystifying or even magical use of writing, where the purpose is clearly not to impart information. Like a number of other obelisks, such as Hadrian's on the Pincio in honour of Antinous, it shows the fact that Roman emperors sometimes used the Middle Egyptian language

[9] A. Wallace-Hadrill, Time for Augustus: Ovid, Augustus and the *Fasti*, in: M. Whitby et al. (eds.), *Homo Viator: Classical essays for John Bramble* (Bristol 1987) 221-230.

[10] In an unusual and telling instance, the Hippodrome obelisk reflects the different language politics of Constantinople, its base being inscribed in both Greek and Latin: Iversen, *Obelisks* (1972) 12-13.

[11] Cf. Iversen, *Obelisks* (1968) 57-58

[12] Iversen, *Obelisks* (1968) 19-46; cf. C.W. Hedrick Jr., *History and Silence: purge and rehabilitation of memory in late antiquity* (Austin, Tex. 2000) esp. 89-131.

and hieroglyphic script to have their own names inscribed.[13]

There are grounds to consider these inscriptions as performances of power, that is, the very display of writing as a means of exercising power: it will be necessary to inquire how this functions.[14] In what ways does the writing on an obelisk transform the object for the viewer? Do inscriptions attempt to fix the meaning of their obelisks for all time? What powers of writing can we see here, when the text itself is so exotic? There seems at least a *prima facie* case that obelisks present a highly unusual use of writing, from the point of view of their Roman audiences. Questions about the pragmatics of writing are subject to considerable scholarly interest. If the relation of writing and power is a key topic here, then classical Athens provides fascinating material for potential comparison.[15] But the search for comparanda can lead us even further afield: studies of cross-cultural encounter in the early modern Americas offer much here, not least the concept of the colonisation of language.[16] What the Roman obelisks and this material have in common is an abstracted, decontextualised (and recontextualised) use of a language from a "contact zone" of colonialism.

4. *Describing*

The relation of word and object will be examined under two closely related rubrics: description and narration. When the elder Pliny and Ammianus Marcellinus discuss obelisks their descriptions contain narrative elements. It is necessary to read Pliny's and Ammianus' comments in light of those authors' concerns, to consider their physical being in relation to the mechanics of their transportation as well as to the political dealings with which they were caught up. Into what kinds of Roman discourse were obelisks incorporated? Ammianus,

[13] Iversen, *Obelisks* (1968) 161-162; E. M. Ciampini, *Gli Obelischi iscritti di Roma* (Rome 2004) 168-187; in detail H. Meyer (ed.), *Der Obelisk des Antinoos. Eine kommentierte Edition* (Munich 1994).

[14] G. Woolf, Monumental writing and the expansion of Roman society in the Early Empire, *JRS* 86 (1996) 22-39.

[15] D.T. Steiner, *The Tyrant's Writ* (Princeton 1994); see now also A. Bresson et al. (eds.), *L'écriture publique du pouvoir* (Paris 2005).

[16] W. Mignolo, *The Darker Side of the Renaissance: literacy, territoriality and colonization* (Ann Arbor 1995).

writing about one particular obelisk, implies that its history was a matter of defeating human intentions, particularly those of arrogant monarchs. An eminent case is presented by Constantine's two obelisks (now at the church of St John Lateran in Rome and at the Hippodrome in Istanbul): these he had moved to Alexandria, with the intention of transporting them across the Mediterranean, but it was only after his death that Constantius II had one moved to Rome and Theodosius the other to Constantinople.

Such narrations also raise the topic of origins: do they suggest that the intentions of those raising obelisks determined the meaning of the object for all time? It appears rather that both Pliny and Ammianus, concentrating as they do on the Roman afterlives of the obelisks, themselves see the objects as belated, and thus show hints of challenging the foundational approach to their meaning. Clearly, intentions are central to the concept of a monument, namely to commemorate, and it is necessary to investigate these; but, equally, these intentions themselves are of limited significance if we consider the lives of these objects more broadly. Indeed, the longer an object survives, the more likely it is to be appropriated by others. It is in such descriptions that we find clues as to how the obelisks have become objects of collection. The fact that they are individual objects and few in number, even in the case of Augustus, merely increases their social value as objects of collection.[17]

5. *Imitating*

The Nilotic landscapes found on ancient frescoes and mosaics offer ancient representations of obelisks, and may be considered in a broader frame that includes replications of their form in modern times.[18] The early modern period offers several examples, all the more interesting for the fact that they frequently conflate the terminology and forms of pyramid and obelisk. In Rome of the 1930's Mussolini not only had a massive obelisk made for display in his Foro Italico, but imported the most easily available approximation of an ancient Egyptian obelisk, namely the stele from Axum. Its return in April

[17] G. Parker, Narrating monumentality: the Piazza Navona obelisk, *Journal of Mediterranean Archaeology* 16 (2002) 193-215 raises questions of narrative.

[18] Meyboom, *Nile Mosaic*, and Versluys, *Aegyptiaca Romana.*

2005 came amidst heated debates over cultural property—debates that take place against a background of postcolonial world politics and of the international art market.[19] Beyond Italy, the shipping of obelisks to Paris, London and New York in the nineteenth century should be seen alongside imitations of their form in the same century and after, for example in Sydney, Buenos Aires and Washington DC. As in the case of Theodosius' Constantinople, it appears obelisks are a useful way of making a new city into a metropolis, conferring grandeur and history on the city even as it adds a measure of legitimacy to the power structures associated with it.

An aura of modernity is part of such enterprises, as we have already glimpsed above. In the case of Moscow's Memorial Museum of Cosmonautics, built in 1964 to commemorate the launch of the Sputnik, the use of titanium and a 100-metre soaring shape reveal innovation brought to an ancient form. Its title, To the Conquerors of Space, underlines its obvious triumphalism. Such an adaptation suggests that a moment of high modernity can be articulated in relation to antiquity. Again, this poses questions concerning Roman uses. From this point of view, the "remaking of Rome" is not merely a matter of Roman topography in the narrow sense, but points to the metropolitan status or aspirations of other cities as well. In this case, an obelisk helps complete the triad of the Three Romes, each aiming in their time to some kind of universal power.

The obelisk has done less well in postmodern art. Yet there are a number of instances that clearly seek to challenge the phallocentric self-promotion so obviously linked with obelisks. An eminently postmodern appropriation of the obelisk form is found in Barnett Newman's three identical steel sculptures designed in 1963-1967, entitled *Broken obelisk*, one of which has a commanding position in New York's revamped Museum of Modern Art. The version at Houston, Texas was dedicated in 1968 to Martin Luther King, who was assassinated in that year; a third resides on the Seattle campus of the University of Washington. This abstract expressionist work is clearly a reaction to the conventional aggrandising use of obelisks, and a subversive comment on that ancient convention.[20]

---

[19] R. Pankhurst, Ethiopia, the Axum obelisk, and the return of Africa's cultural heritage, *African Affairs* 98.391 (1999) 229-239; K. von Henneberg, Monuments, public space, and the memory of empire in modern Italy, *History and Memory* 16.1 (2004) 37-85.

[20] S. Polcari, Barnett Newman's *Broken Obelisk*, *Art Journal* 53.4 (1994) 48-55.

Again: Measuring obelisks

If we want to consider the matter of measuring in greater detail, we should first rehearse some basic details of the obelisks now at the Piazza di Montecitorio and the Piazza del Popolo. The Montecitorio obelisk is 21.79 metres tall, weighing some 214 metric tons, and originates in Egypt's Late Kingdom, the 26th dynasty. As the fragmentary inscriptions on its flanks indicate, it was quarried on the instruction of Psammetichus II (594-589 BCE). Installed at Heliopolis, it commemorated the first anniversary of his inauguration.[21]

Augustus had it brought to Rome in 10 BCE to be the gnomon of his giant sundial on the Campus Martius. Located adjoining the Ara Pacis Augustae and loosely linked with Augustus' Mausoleum, this sundial covered an extensive area of 160 x 75 metres. At its top was a bronze ball whose function was to augment the sun's shadow. According to the elder Pliny (*HN* 36.72-36.73), it was designed by the mathematician Novius Facundus in such a way that the length of the shadow at noon corresponded to the width of the pavement. This had been out of alignment for some thirty years, however, he adds. Further evidence has come to light with excavations undertaken between 1979 and 1981, though there is dispute over its interpretation. A constellation of bronze markers indicated signs of the zodiac and other astrological features. These large inscriptions suggest an attempt, under the emperor Domitian, to restore accuracy to the Augustan monument, redeploying the Augustan letters.[22]

This obelisk is usually presented as one of a pair together with that now at the Piazza del Popolo, which Augustus had placed in the same year in the *spina* of the Circus Maximus. This obelisk too was brought from Heliopolis, and was given the same inscription on its base. However, if we consider their origins this proves to be an older piece, erected by Sety I and further inscribed by his son Rameses II, both of the 19th Dynasty (13th century BCE). Though both obelisks are considerably damaged, Pliny appears to have mistaken their relative heights (*HN* 36.71), for almost certainly the Circus

[21] For the Middle Egyptian inscription, see Ciampini, *Gli Obelischi* 142-149.

[22] On the obelisk now at Montecitorio, see further Iversen, *Obelisks* (1968) 142-160. On the Horologium, see E. Buchner, *Die Sonnenuhr des Augustus* (Mainz 1982), with detailed criticism by M. Schütz, *Gymnasium* 97 (1990) 432-457; also S. Berti, *Orologi publici nel mondo antico* (1991) 83-87.

obelisk was taller. This was destined to be one of the four obelisks re-erected by Pope Sixtus V, who had it placed in the Piazza del Popolo in 1587.

We can infer from the Einsiedeln itinerary that it was still standing in the eighth century. But around the time of the Norman invasion of 1084 it collapsed or was destroyed. On its early modern history we are much better informed. Antiquarians and scholars came upon its base in 1475 and the obelisk itself in 1502. The usual suspects took an interest: Sixtus V had some excavations done in 1587 and likewise the learned Jesuit Athanasius Kircher in 1654-1666. Yet it was not until 1748 that it was fully excavated, and erected in 1792 in its present location at the behest of pope Pius VI. Substantial parts of the shaft were replaced with blocks of granite taken from the column of Antoninus Pius. Most of the inscriptions have in fact been lost, so fragmentary is the lower section of its shaft. It underwent substantial renovations in the 1960s, when the 18th-century brickwork threatened to collapse as a result of corroded pins and water seepage.[23]

What do these two obelisks have to do with measuring, in the spatial and temporal senses of that term? In the city of Rome, they created or emphasised lines of sight within public spaces. Obelisks placed in the *spina* of a hippodrome or circus measured the centre of that space by demarcating the horses' track. The circling of the horses suggested movement of the planets around the sun, and hence suggested solar cult, according to the hostile evidence of Tertullian (*Spect.* 8).

The temporalities they marked out were complex. With the Campus Martius obelisk Augustus not only denoted his birthday (and thus cyclical time) but also connoted Egypt's deep antiquity (linear time), and with it Rome's conquest over Egypt. In particular, it evoked the victory at Actium in 31 BCE, so central to Augustus' self-presentation.[24] It connoted further, one might add, Rome's control over its grain supply—the metropolis had long since outgrown the nutritive capacity of Italy. In both temporal and spatial respects Augustus' use of obelisks deserves examination in light of his concern with

[23] The life-history of the Piazza del Popolo obelisk is recounted in greater detail at Iversen, *Obelisks* (1968) 65-75.

[24] P. Zanker, *The Power of Images in the Age of Augustus* (Ann Arbor 1990) 144; more generally D. Favro, *The Urban Image of Augustan Rome* (Cambridge 1996) 252-270.

calendrical reform, of which there is significant collateral evidence. It is ironic that, when Augustus and later emperors sought to present Rome as the centre of cosmos and imperium, they reached back to the earliest conceivable past. Obelisks could thus signify power over time: the eternity of Roman power, of *imperium sine fine* (Virgil, *Aeneid* 1.279), required the fusing of Egyptian antiquity and Roman modernity and in the process created a timeless Mediterranean-wide empire.[25]

The location of the Campus Martius obelisk in Augustus' *horologium* marked the centre-point of a major public space in way that any contemporary visitor to Rome—or for that matter Paris—will readily grasp. Their distinctive verticality helps them articulate lines of sight, particularly when placed in the centre of a public square. Of course the Montecitorio obelisk, pointing to heavenly constellations, also articulated time in its capacity as a gnomon. This involved both the cyclical time of the calendar year but also, we may infer, the deep time of Egyptian antiquity. This idea of Egypt is in keeping with Herodotus second book, and gives special place to monuments (though Herodotus himself does not mention obelisks). Certainly a sense of Egyptian antiquity is implicit when Pliny emphasises that the Egyptians were inventors of the obelisk form.

There is a further sense of measuring, if we may extrapolate from his initial comment about "competition" between kings (36.64 *quodam certamine*). Measuring is thus linked to the one-upmanship of successive emperors. For Pliny, they were closely tied up with the rhetoric of number, which was central to ancient and medieval articulations of Rome's grandeur.[26] Pliny's passage shows us that obelisks bear comparison with regard to their size and the number of people needed to erect them. This is part of a much larger phenomenon. In the fourth century, the anonymous *Curiosum Urbis Regionum quattuordecim* mentions 6 obelisks—namely 2 in the Circus Maximus, 1 in the Vatican, 1 in the Campus Martius and 2 on the Mausoleum of Augustus—8 bridges, 7 hills, 11 fora and so on. Here they add to a kind of admiration by internal comparison. Measuring is usually

[25] On the cosmologic context of imperial ideology, P. Hardie, *Virgil's* Aeneid: *Cosmos and imperium* (Oxford 1986).

[26] N. Purcell. The city of Rome, in: R. Jenkyns (ed.), *The Legacy of Rome* (Oxford 1992) 421-453 esp. 422-426; C. Edwards, *Writing Rome: textual approaches to the city* (Cambridge 1996).

considered geographically, but it is relevant also to monumentality: here we have to recognize that sheer size is part of Roman monumental thinking—at least in its realisation—this being in addition to its memorial function.

For such considerations there are at least two possible comparanda, one each from the Old and New Worlds. The first is the obelisk that has stood since 1833 at the Place de la Concorde in Paris. This site, which as the Place de la Révolution had witnessed the executions of Louis XVI, Marie Antoinette and hundreds of others in 1793-1794, underwent radical transformations thereafter. The erection there of an obelisk from the Luxor temple by King Louis-Philippe, donated in 1829 by the Egyptian viceroy Mehmet Ali, emphasised the change in the urban landscape. Carefully aligned with the city's *axe historique*, it served to celebrate Napoleon's Egyptian expedition, which exerted such an influence on French scholarship and art.[27] Of particular relevance here is the fact that the base supporting the obelisk splendidly depicts the process by which it was brought from Egypt to France.

The second comparandum is not even an ancient one: the small monolith standing at Macquarie Place in central Sydney, Australia (figs. 1 and 2). Yet, I would argue that modern obelisks articulate interpretations of their ancestors and can in that sense pose questions of them. It is a much smaller than the Paris obelisk, and it differs also in being dwarfed by the surrounding buildings. Nonetheless, since its erection in the early 19th century, the immediate purpose of measuring distance in the new colonial space—in what was known in Australia as *terra nullius*. With it, matters of land ownership and occupancy could be settled legally. The inscription on its base reads: "This obelisk was erected in Macquarie Place in AD 1818 to record that all public roads leading to the interior of the colony are measured from it. L. Macquarie Esq., Governor." Lachlan Macquarie, governor-general of New South Wales from 1810 to 1822, was an ardent reformer, roadbuilder and *ktistês* of towns.[28] Such an interpretation raises particular points of comparison with Rome, and helps move the study of obelisks beyond antiquarianism. The important point to emerge here is that the practical purpose of measuring space

[27] E.W. Said, *Orientalism* (London 1978) 80-88.

[28] M. Clark, *A Short History of Australia* (4th revised edn., Camberwell, Victoria 1995) 36-53.

Fig. 1. The small monolith standing at Macquarie Place in central Sydney, Australia.

and marking place is combined with the symbolic evocations of the state's power. That power is itself mystified by allusion to Egypt's antiquity. British imperialism apparently invites comparison with ancient Rome's power over even-more-ancient Egypt: the obelisk serves as a reassuring sign of the colonial order.

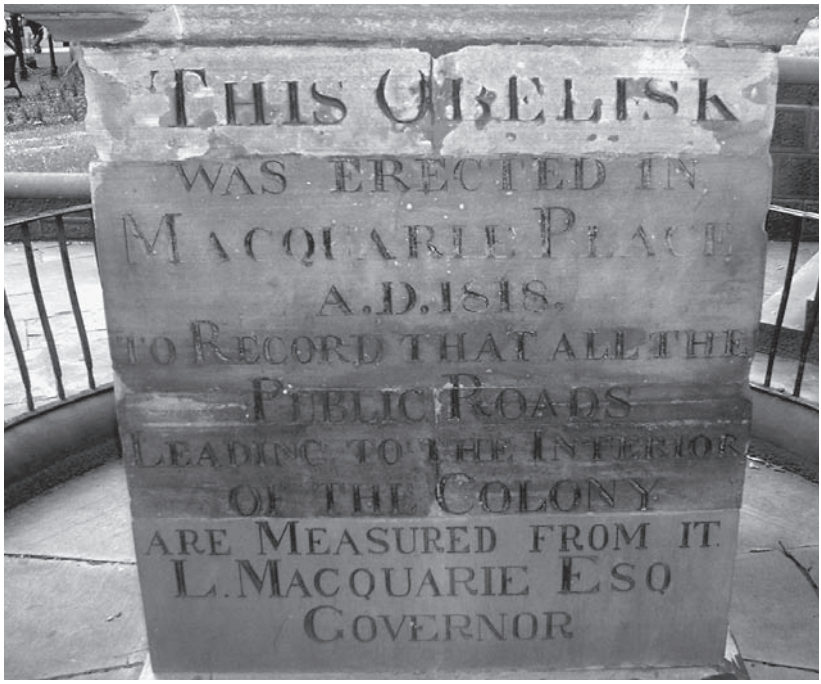


Fig. 2. The small monolith standing at Macquarie Place in central Sydney, Australia, inscription on the base.

Conclusion

I hope I have made a case for studying obelisks as signifiers: for posing questions about their social meaning without imposing meaning in the process. Indeed, I have in effect been arguing for a reception studies approach, one that urges us to inhabit the space between viewer/reader and creator/author rather than trying to overcome it, and to see that space as an object of interpretation rather than an obstacle to it. The post-antique lives of obelisks, no less than the creation of modern or postmodern "neo-obelisks", can raise questions about ancient obelisks themselves, ones that the available evidence cannot always answer conclusively but are nonetheless good to consider. I hope also to have shown that obelisks in Roman eyes were linked to measuring in several ways—and I mean not only the *measuring of* obelisks but also the use of obelisks in order *to measure*

space and time. Both of these senses of measuring point us towards the dynamics of power that are central to any understanding of their place in Roman antiquity. And this is where *Aegypto capta*, the slogan Octavian placed on some of his coins from 29 BCE, is significant for obelisks: the notion that their exotic, ancient Egyptian land of origin had been conquered was, I suspect, never far from the minds of their Roman viewers.

A LITERARY VIEW ON THE NILE MOSAIC AT PRAENESTE

Piet H. Schrijvers

In 1995 Paul Meyboom's large study of the Nile mosaic at Praeneste (Palestrina) was published.[1] In his description and interpretation of this unique floor-mosaic (fig. 1) Meyboom more than once referred to "the Roman beholder", a category which consists of "the Roman aristocracy with its more general political, economic and cultural interests as well as the merchants with their commercial interest".[2] Religious and touristic preferences of the public are also mentioned by Meyboom and he concludes: "The Palestrina mosaic has different meanings according to the interest and background of the beholder". Obviously, in order to reconstruct the cultural background of this heterogeneous Roman public (its 'Erwartungshorizont'—to use a key term of German 'Rezeptionstheorie'), archaeologists have not only to use strictly material sources but also textual ones. In his article, entitled 'La *pompé* di Tolomeo Filadelfo e il mosaico nilotico di Palestrina',[3] Coarelli argued for 'uno strumentario interdisciplinare quanto più ampio possibile' (225), combining archaeological and textual evidence. Nevertheless, although Hellenistic culture obviously is a Greco-Roman phenomenon and our Nile mosaic is situated not far from Rome, Coarelli mainly used Greek textual sources (especially Athenaeus and Strabo); in his notes I only found three brief references to resp. Cicero, Julius Caesar and Pliny. One perceives the same propensity for focussing on Greek texts and at the same time more or less neglecting Latin sources in the gold mines of Meyboom's notes. In this paper I shall try to fill up this lacuna in the actual discussion on date, form and function of the Nile mosaic by concentrating on Latin textual evidence in order to find out whether Latin texts and the visual representation of the

[1] Meyboom, *Nile Mosaic*.
[2] Meyboom, *Nile Mosaic* 87.
[3] *Ktema* 15 (1990) 225-251.

Fig. 1. The Nile mosaic at Praeneste, detail.

mosaic can illuminate each other in the process of what has been called 'die gegenseitige Erhellung der Künste'.

Literary descriptions of the Nile and the Nile mosaic

Firstly I present a collection of the continuous descriptions of the Nile (from sources to mouths) in Latin texts from the relevant periods, leaving aside the large number of very short references in only a couple of words to this river:[4]

[4] See B. Postl, *Die Bedeutung des Nil in der römischen Literatur: mit besonderer Berücksichtigung der wichtigsten griechischen Autoren* (diss. Vienna 1965, reprod. 1970).

Fig. 2. The Nile mosaic at Praeneste, detail.

Latin descriptions of the Nile (from sources to mouths):

literary (60-65 AD): Seneca, *Naturales Quaestiones* 4a, *De Nilo* 2, 1-16[5],
Lucanus, *De bello civili* 8, 285-331
(27 BC): Tibullus, *Elegy* 1,7, 21-28, hymn

non-literary, Pliny, (50-79 AD), *Naturalis Historia* 5, 10, 51-54
Pomponius Mela, (43-44 AD), *De chorographia* 1, 9, 50-60
(cf. also Diodorus Siculus, 1, 32-34)

Areas described:
– Seneca, 1-3 Aethiopia, 3-8 Philae, Cataractae, first Nile-meter, 8 Memphis, delta
– Lucanus, 287-312 Aethiopia, 313-317 Philae, 317-326 first cataract, first Nile-meter, 327-329, Nile between cataract and Memphis (600 miles), 330-331 Memphis, delta
– Pliny, 51-54 Aethiopia, 54 first cataract, mouths-delta
– Mela, 49-51 Aethiopia, 51 Elephantine, delta, mouths.

Although the mosaic nowadays is generally considered to have been produced in the last decades of the second century BC (120-110 BC),[6] I feel justified to employ Latin sources which are in time later than this dating just as, for instance, Coarelli and Meyboom used textual testimonies of a later date. Of course, the justification for this procedure is found in the traditional and cumulative character of ancient geography, ethnography and natural history, in my case in the general character of Latin sources which restate and reflect evidence from earlier, mostly Hellenistic sciences and literature. In a more general way, one might argue that a relationship of intertextuality exists between the posterior Latin texts and the 'text' (the message) of the prior Nile mosaic. Intertextuality also has a useful, heuristic, retrospective value of suggesting or illuminating more hidden features or potential meanings of the earlier specimen.

My set of five continuous Latin Nile descriptions shows that the interests of the authors (who are acquainted with the preferences of their audience!) is not equally distributed over North, Middle and South-Egypt. If one considers the narration time (that means the

[5] Seneca's second chapter of his technical treatise *De Nilo* has to be considered, in my opinion, as a literary source because the initial chapters of the different books—like the final chapters or epilogues and the numerous digressions—have a general, non-technical and literary character.

[6] See e.g. Versluys, *Aegyptiaca Romana* 52-54.

number of words, sentences or lines employed for different areas or topics), two themes are singled out: 1. the more exotic regions of the hidden sources of the Nile (Aethiopia and Nubia), a selection which is understandable in view of the ancient popularity of the problem of the sources and the taste for exotic regions; 2. the region of the first cataract around Syene (modern Aswan), the southern frontier town of Egypt. This last preference also can be explained by the fact that in Antiquity the Nile was generally considered as a wonder of nature; it is mentioned for instance by the Greek author of *Peri Hupsous* (*On the Sublime* 35,4) as an example of the so called natural sublime, typical of overwhelming, awe inspiring natural phenomena. In a stylistically sublime way Seneca and Lucan describe the Nile fighting its way with much noise through the rocks of the first cataract. The quiet movement of the embedded Nile flowing in a straight line through Middle Egypt over 600 miles from Syene/Aswan to Memphis, is generally ignored in the Latin descriptions. Obviously this stretch of the river was not interesting enough for Roman authors and their audience as a natural spectacle, neither was it fascinating them from an antiquarian point of view because, with the exception of curious tourists like Germanicus, the Romans in general do not show much interest in the earlier, pharaonic history of Egypt (for instance pyramids are not mentioned in the literary descriptions of the Nile nor represented on the mosaic). Ignoring Middle Egypt Latin authors jump to another wonder of nature, the Nile flood extending like an inland sea over the delta from Memphis northwards.

In recent descriptions of the Nile mosaic archaeologists agree to the identification of the upper part as representing Aethiopia and Nubia, but disagree on the geography represented in the lower part: Coarelli considered it as a strictly geographic picture of South-Middle and North-Egypt, Meyboom as a more generic and composite image of the flood in the delta without a continuous, geographic order. In my opinion, the evidence presented by the Latin textual sources is in favour of Meyboom's interpretation: Middle Egypt seems to be scarcely represented on the mosaic. The Latin textual evidence also sustains the identification of the pit at the left side, at the obvious starting point of a 'reading' of the lower part, as the famous Nile meter at Syene, hinted at by Seneca, mentioned by Lucan and characterized in an epigram of Martial (9, 35) as a topic of the

town in Rome in its function of predicting the next corn crops in Egypt.[7]

My discussion of the Nilotic elements described by Seneca and Lucan in their continuous descriptions of the river will be short. For an analysis of these and similar passages in Roman literature one now finds a very useful cheque list in Miguel John Versluys' inventory of the elements depicted on Nilotic scenes.[8] In a rather sentimental mood some Latinists have thought that Seneca's description of the Nile flood ("It is a beautiful sight when the Nile has spread itself over the fields: the plains lie hidden, the valleys are covered over, towns stand out like islands")[9] is based on happy memories of his own youth when he stayed with his aunt in Egypt. Yet, the phrase "towns stand out like islands" became topical in descriptions of the Nile since Herodotus (II, 97).

The poet Lucan does not add ethnographic features or details of flora or fauna to his description of the river, clearly for reasons of narrative necessity and economy. His description of the Nile forms part of the conversation between Julius Caesar and the Egyptian priest Acoreus on the sources of the Nile; actually the description of the course of the river is already a learned, geographic digression in the epic scene. References to Nilotic and generally Egyptian elements have been distributed by Lucan over other books of his epic *De bello civili* (On the Civil War), especially in his narration of the arrival of Pompey in Egypt and his assassination by the Egyptian king (book 8), in his dealing with the reactions on the murder by Pompey's family (book 9), and in his description of the meeting between Julius Caesar and Cleopatra (book 10). Lucan's description of an 'Egyptian' banquet given by Cleopatra in honour of Julius Cae-

[7] I found circa 40 references to Egypt and Egyptian elements in Martial's epigrams, illustrating the impact of Egypt on daily life in Rome in the last two decades of the first century AD. In line 7 of epigram 9, 35 (*scis quotiens Phario madeat Iove fusca Syene*) the Latin expression *Phario Iove* indicating the rise and flood of the Nile ('Egyptian Jupiter' implying, of course, a comparison of the Nile flood with the fertilising function of the rain) illustrates the conventional character of this comparison (cp. also Tibullus I, 7, 26 quoted further on in this article, Lucan 8, 446-447 [*Aegyptos*]...*non indiga Iovis* and Postl, *Bedeutung des Nil* 208-209).

[8] Versluys, *Aegyptiaca Romana* 261-285.

[9] Seneca, *Naturales Quaestiones* 4a, *De Nilo* 2, 11: *illa facies pulcherrima est cum iam se in agros Nilus ingessit: latent campi opertaeque sunt valles, oppida insularum modo extant*...Seneca also mentions religious practices associated with the flood (2, 7) and agricultural details (2, 8-10).

sar (10, 155-171)—modeled in the epic tradition after the banquet in Carthage given by queen Dido for Aeneas (Virgil, *Aeneid*, book 1)[10]—contains a number of concrete, Egyptian elements (purple coloured marble—X, 116 -, Nile-fish, wine, perfumes, roses, cristal glasses, red coloured, Alexandrinian, cushions/covers), the authenticity of which is confirmed by e.g. the inventories of Egyptian and Nilotic flora, fauna, minerals and other products in the encyclopedic *Naturalis Historia* of Pliny and in Martial's epigrams.[11]

A short history of the bird's eye (or cosmic) view

The Nile mosaic at Praeneste presents a vast panoramic landscape from a so called bird's eye view: "the spectator seems to look down from a high viewpoint".[12] One discovers a comparable panoramic or map-like viewpoint e.g. in Lucan's description of the Nile (10, 290-294) where in 5 lines the enormous length of the river on the *orbis terrarum* is sketched: "his current bends and twists towards West and East, at some time favouring the peoples of Arabia, at another the sands of Libya; the first nation to behold him are the Seres, but they also have no certain knowledge of him; with foreign waters he strikes the plains of the Ethiopians, and the globe knows not to whom it is indebted for him".[13] An ancient history of the so called bird's eye view in art and literature has its starting point in Greek literature with Homer, the first Greek poet and geographer, in lines 1-6 of book 13 of the *Iliad*. There the supreme deity Zeus is looking down, from heaven or from the top of mount Olympus, on different

[10] Cp. A. Bettenworth, *Gastmahlszenen in der antiken Epik von Homer bis Claudian*, Hypomnemata 153 (Göttingen 2004) 201-213, and Piet Schrijvers, The 'Two Cultures' in Lucan. Some remarks on Lucan's *Pharsalia* and ancient sciences of nature, in: C. Walde (ed.), *Lucan im 21. Jahrhundert* (München/Leipzig 2005) 26-39.

[11] Cf. also Fraser, *Ptolemaic Alexandria* ch. IV Industry and Trade. In Lucan's epic references to social, cultural and religious aspects of Egypt are found mostly in rhetorical harangues by dramatis personae or the poet himself or in short descriptive digressions (topics: gods, magic, astronomy, hieroglyphs, mummies, Nile-canoes, Nilo-meter of Memphis). I hope to come back to the presence of Egypt in Lucan's epic in a separate article.

[12] Meyboom, *Nile Mosaic* 97.

[13] Lucan 10, 290-294: *cursus in occasus flexu torquetur et ortus, / nunc Arabum populis, Libycis nunc aequus harenis, / teque vident primi, quaerunt tamen hi quoque, Seres, / Aethiopumque feris alieno gurgite campos, / et te terrarum nescit cui debeat orbis*. English translations here and elsewhere have been taken from the Loeb Classical Library.

parts of the earth in order to repose from the troublesome sight of the Trojan war.[14] This epic mode of description from a high view point has found its way in later Roman epic (e.g. in lines 1, 223-226 from Virgil's *Aeneid*) and in didactic poetry.[15] Eratosthenes' famous description of the five zones of the earth may have contributed to the spread of the cosmic or cartographic view in hellenistic art and literature.[16] A moralistic application of this perspective from above is found in Cicero's *Somnium Scipionis*, where from the cosmic heighth of the Milky Way the Roman statesman is looking down on the smallness of the earth.[17] When a narrator wants to describe the bird's eye view of one of his heroes, e.g. Aeneas seeing the panorama of the Carthaginian building activities, this hero has to be situated on a high viewpoint. Aeneas has to climb a hill in the immediate neighbourhood (*Aeneis* 1, 419-420 "and now they were climbing the hill that looms large over the city and looks down on the confronting towers..."). Poor queen Dido has to be placed on the top of the Carthaginian citadel to be able to see (*arce ex summa*) the departing fleet of the Trojans on all the coasts of the wide sea (*Aeneis* 4, 408-411). The words used by Virgil in the passage from book 4 (the three synonyms for seeing: *cernenti. prospiceres, videres*, and especially the locution *ante oculos*), reappear in the Roman rhetorical handbooks in the treatment of visual description in texts (the so called *enargeia*). The choice of a high viewpoint for a visual description of a wide and complex phenomenon is a descriptive necessity in literature (on this point I may refer to the classic study by Philippe

[14] Homer, *Ilias*, 13, 1-6: "Now Zeus, when he had brought the Trojans and Hector to the ships, left the combatants there to have toil and woe unceasingly, but he turned away his gleaming eyes, and looked afar over the land of the Thracian horsemen, and of the Mysians who fight in close combat, and of the lordly Hippemolgi who drink the milk of mares, and of the Abii, the most just of them".

[15] Virgil, *Aeneis*, 1, 223-226: "Now all was ended, when from the sky's summit Jupiter looked forth upon the sail-winged sea and outspread lands, the shores and peoples far and wide, and, looking, paused on heaven's height and cast his eyes on Libya's realm"; Lucretius, *De rerum natura* 4, 410-413: "but between them and the sun lie vast stretches of sea below the wide regions of the sky, between them are thrown many thousands of lands inhabited by manifold nations and tribes of wild beasts"

[16] See Piet Schrijvers, In Praise of Messalla. Hellenistic Geography in three Roman Panegyrie Poems, in: *Colloquia Hellenistica* 8 (Groningen, to appear) *Nature and Science in Hellenistic Poetry*.

[17] For the tradition of the cosmic view on the earth, see C. Jacob, Dédale géographe. Regard et voyage aériens en Grèce, *Lalies* 3 (1984) 147-164.

Hamon)[18] and in painting (as e.g. Peter von Blanckenhagen has stated: "There is simply no way of producing a complete pictorial record of events within their settings other than a representation in bird's eye perspective").[19]

Triumphal geography and the Nile mosaic

A specific, political-ideological application of the bird's eye view in geographical representations in Roman imperial literature has been discussed in a recent study by Trevor Murphy: *Pliny the Elder's Natural History. The Empire in the Encyclopedia*.[20] Especially in chapter 4 entitled *Triumphal Geography*, Murphy discusses and illustrates how the metaphor of the view from on high is frequently employed and often in the encyclopedia's most triumphalist passages: it allows the reader's eye to sweep over the *orbis terrarum* as a thing to be possessed; the world is seen at once as if from a mountain top (cp. the earlier examples of Hannibal looking down from the Alps into the territory to be conquered, and of Philip V of Macedonia on the top of the Haemus mountains).[21] In his literary study Murphy rightly connects this mode of geographical conceptualization by means of an imagined view from a high place with the significance of the Roman triumph where visual representations of the conquered countries, mountains and rivers, were shown in the parade for the Roman people. Murphy's study of triumphalist geography in hellenistic-Roman and especially in imperial texts forms a welcome complement to the recent study by Peter Holliday who in his discussion of the bird's eye view refers to Roman historical painting and also to the geographical representations carried along during Roman triumphs. In my opinion, he rightly connects them with the bird's eye view of the Nile mosaic at Praeneste and with e.g. the famous fresco of the riot in the amphitheater at Pompeii which shows the same perspective from above.[22]

---

[18] Ph. Hamon, *Introduction à l'analyse du récit descriptif* (Paris 1981).

[19] P. H. v. Blanckenhagen & C. Alexander, *The Paintings from Boscotrecase* (Heidelberg 1962) 55. For the history of the bird's eye view in ancient art and literature see now also A. Rouveret, *Pictos ediscere mundos*. Perception et imaginaire du paysage dans la peinture hellénistique et romaine, *Ktema* 29 (2004) 333-339.

[20] Oxford 2004.

[21] See resp. Polybius 3, 54 and Livy 40, 21.

[22] P. J. Holliday, Roman Triumphal Painting: Its Function, Development, and Reception, *Art Bulletin* 79 (1997) 130-147, id., *The Origins of Roman Historical Commemora-*

In recent discussions of the meaning of the Nile mosaic of Praeneste a strange inconsistency manifests itself. The examples of triumphal paintings with their evident political and ideological messages, which I collected from Holliday's article on Roman triumphal painting,[23] are indeed briefly mentioned and, as for their geographic content and map like character, connected with the Nile mosaic by e.g. Meyboom at the end of his book. However, the political-triumphalistic connotations of the geographical view from on high are absent from his discussion of the function of the mosaic; finally Meyboom offers a more general, broadly cultural and religious interpretation. One finds the same inconsistency in Coarelli's article in which he presents an Alexandrian painting of the *pompè* of Ptolemaios II. Philadelphos (in itself not without influence on the later Roman triumph) as a model for the Nile mosaic at Praeneste justly emphasizing the political-ideological connotations of the Ptolemaean prototype, "pretesa imperialistica" (*art.cit.* 244), which are nevertheless completely ignored in his off-hand discussion of the function of the Nile mosaic at the end of his article. He also finally offers a more general cultural and religious interpretation. In his survey of ancient mosaics Roger Ling, accepting the early date for our mosaic, considers it as "a gift to his city by a wealthy burgher who had enriched himself from trade in the East".[24] In my opinion, Ling's interpretation scarcely does justice to the unique and erudite character of the mosaic and to the triumphalistic, imperial connotations in the mind of the Roman viewer, anticipated by the patron who commissioned it. In her recent survey of Greek and Roman mosaics Katherine Dunbabin accepts the opinion that our mosaic is an accurate copy of an Egyptian model, associated with the expedition towards the sources of the Nile under Ptolemaios II. Philadelphos, about 280 BC, but she states: "the presence of the work of this nature in Praeneste is enigmatic".[25] This aporia concerning the function and background of the mosaic is, in

tion in the Visual Arts (Cambridge 2002) 80 ff.

[23] Cp. the examples from the 3th and 2th cent. B.C. mentioned by Pliny, *Naturalis Historia* 35, 22 (pictures of the battle in Sicily, of the Asiatic victory and of Carthage, commissioned resp. by Manius Valerius Maximus Messala, Lucius Scipio and Lucius Hostilius Mancinus), and Livy, 41, 28, 8-10 (picture of the island of Sardinia with representations of battles) and—especially relevant to the Nile mosaic in Praeneste—the picture of a naval battle on the river Nile by Nealces (Pliny *NH* 35, 142).

[24] R. Ling, *Ancient Mosaics* (London 1998) 32.

[25] K.M.D. Dunbabin, *Mosaics of the Greek and Roman World* (Cambridge 1999) 51.

my opinion, due to two circumstances: 1. the recent and prevalent opinion in archaeological literature about the dating of the mosaic to 120-110 BC (also accepted e.g. by Versluys) is probably wrong; a dating in the twenties BC -after the battle of Actium—seems to me more plausible for historical-political reasons; 2. the already mentioned neglect of informative Latin textual evidence sustaining this later date as well as a more political-triumphalistic interpretation of the mosaic.

In his article on the *pompè* of Ptolemaios II. Philadelphos mentioned above, Coarelli presented a series of technical archaeological arguments in favour of an early date of the mosaic: the last decades of the second century BC. At the end of his survey (238) he concluded: "In una situazione del genere, non sembra dubbio che la soluzione di gran lunga più economica, e praticamente, obbligata, è attribuire il mosaico agli ultimi decenni del II secolo a.C.: l'onere della prova spetterà semmai a chi voglia abbassarne la cronologia in età più tarda." The somewhat intimidating tone of this conclusion can not hide, at least for a relative outsider like myself, that Coarelli was perhaps overstraining his voice a little bit as we are discussing a mosaic that is no longer *in situ* and "has been heavily restored in the last three centuries on various occasions" (Versluys, *Aegyptiaca Romana* 52). Also in Coarelli's argumentation based on the chronology of the architectural surrounding there is, in my opinion, a trace of special pleading. He informs us that the buildings of the architectural context of the mosaic, belonging to the temple of Fortuna "non hanno praticamente conosciuto alcun restauro di età imperiale, ciò che coincide con le affermazione di Cicerone (*De divinatione* 2, 41) sulla decadenza del santuario, provocata certamente anche dalle distruzioni sillane e dal successivo insediamento della colonia" (237). Yet, in his commentary on Cicero's *De divinatione* 2, 41, 86 Arthur Stanley Pease concluded that the cult of the Fortune of Praeneste apparently regained a good deal of its lost prestige during the empire,[26] so that, in my opinion, a later restauration of the architectural context (with all the complications and difficulties for a precise dating of the mosaic) can not be dismissed in one single sentence. However, *videant archaeologi*...Let us see whether Latin literature has something

[26] A.S. Pease, *M. Tulli Ciceronis De Divinatione libri duo* (1923, repr. Darmstadt 1973) 495-496.

to offer for a new dating of the mosaic and for an explication of its place and function in Praeneste.

Marcus Valerius Messalla Corvinus: commissioner of the Nile mosaic at Praeneste?

Marcus Valerius Messalla Corvinus (64 BC-AD 8) was a member of one of the most ancient and famous noble families in Rome (*gens Valeria*). Having started his political career as a republican under Brutus in the fourties he changed his sympathies and became consul (31 BC) and general under Octavian/Augustus during and after the battle of Actium; he also was a distinguished orator and man of letters.[27] As Messalla was at that time entertaining a literary circle and also functioned as a literary patron of Latin poets like Tibullus and Ovid, we are in the happy circumstance of possessing three panegyric poems celebrating his life and career, resp. Elegy 1,7 by Tibullus, the anonymous *Panegyricus Messallae* and the anonymous *Encomium Messallae* (Catalepton 9 of the Appendix Vergiliana). Tibullus' elegy 1,7 was written at the occasion of Messalla's birthday and recent triumph following his victory on the Aquitani in South-East Gallia in 27 BC (the conquered people and region are indicated in this triumphal poem, lines 1-8, also by the name of the most important river: in this case the Atax). Next, Tibullus describes Messalla's expeditions in which the poet himself also took part: at first in the West, (different regions of Gallia are indicated by means of the names of important rivers: Arar, Rhodanus, Garunna, Liger—Saône, Rhône, Garonne et Loire), and then in the East (line 13 Cydnus is a river in Cilicia), Palestine and Tyros) and finally in Egypt, in a famous passage which has been called Tibullus' hymn to the Nile (lines 21-28 followed by a glorification of Osiris who is identified with Bacchus, lines 29-48). Lines 21-29 have some topics in common with the Nile mosaic (rise and flood, hidden sources, fertility, agriculture, festive mood during the flood):

> Or how, when Sirius splits the parching fields, through all the heats

[27] See the biographical sketch of Messalla by H. Leppin, Der Held der Dichtung. Zur Selbstdarstellung Messallas, in: A.E. Radke (ed.), *Candide Iudex. Beiträge zur augusteischen Dichtung*, Festschrift für Walter Wimmel zum 75. Geburtstag (Stuttgart 1998) 181-197, and my contribution to *Colloquia Hellenistica* 8, mentioned in note 16.

> life-giving Nile is full in flood? For what cause, Father Nile, or in what lands may I declare that thou hast hid thy head? Because of thee thy Egypt never sues for showers, nor does the parched blade bow to Jove the Rain-giver. Thou art sung and worshipped, as their own Osiris, by the barbarous folk brought up to wail the ox of Memphis. It was Osiris'cunning hand that first made ploughs...(21-29)
> Harsh cares and grief are not for thee, Osiris, but dance and songs and lightsome love. Yea, flowers of many hues and brows with the berried ivy circled, and robe of saffron flowing over youthful feet.
> (43-46)

I especially like to point to the identification of the Nile with Osiris in this poem (a rather uncommon feature in Latin texts concerning the Nile) and to the important role of Osiris and his cult on the Nile mosaic in Praeneste.[28]

Another common feature between poem and mosaic is the geographic (hellenistic) learning, not to say its learned pedantism.[29] This feature points at an Alexandrian-Greek hellenistic source of inspiration for poem and mosaic; as for the poem this influence is confirmed by line 28 *Memphiten plangere docta bovem* (note the transliterated Greek form *Memphiten*), generally recognized as a translation from the Alexandrian poet and librarian Callimachus.[30]

A poet wants to please his patron, and as a result panegyric poetry (and prose) in general reflect the opinions, preferences, sympathies, glories and hobbies of the patron.[31] The Cologne papyrologist Ludwig Koenen rightly concluded at the end of his long article on Egyptian influence in Tibullus that "the pro-Egyptian mentality of Messalla may have induced Tibullus to write a poem full of allusions to the Egyptian world and to give his poetic picture of this strange world". (Some scholars even have suggested that perhaps our Messalla had become an initiate of the Isiscult).[32] General

---

[28] See Meyboom, *Nile Mosaic*, index *s.v. Osiris*, and R. Meyer, *Die Bedeutung Aegyptens in der lateinischen Literatur der vorchristlichen Zeit* (diss. Zürich 1961) 96ff. and 169-170.

[29] I borrow this term from Coarelli who used the word 'pedantesco' to qualify the detailed zoological information with *tituli* on the mosaic.

[30] See in general A.W. Bulloch, Tibullus and the Alexandrians, *PCPS.* 199 (1973) 71-89, and R. J. Ball, *Tibullus the Elegist. A Critical Survey*, Hypomnemata 77 (Göttingen 1983) 122 with references to earlier literature.

[31] Cp. Leppin, *Der Held der Dichtung* 182: "Alle Poeten mussten darauf abzielen, den Wünschen und Bestrebungen des Patrons möglichst weitgehend Ausdruck zu verleihen".

[32] L. Koenen, Egyptian Influence in Tibullus, *Illinois Classical Studies* 1 (1976) 127-159, cf. also P. Grimal, Le dieu Sérapis et le Génius de Messalla, *Bull.Soc. Fr. Eg.* 53-54 (1969) 42ff.

features of Tibullus' elegy 1,7 are clearly present in the two other panegyric poems mentioned. The Panegyricus Messallae[33] already mentions victories by Messalla in Pannonia (the poem is too early to refer to the expeditions in Gallia and the East), but the inventive poet predicts in lines 118-150 a global expedition from West to East, from North to South, dropping geographical names in the same learned, Alexandrian (pedantic) way. As in Tibullus' elegy, one finds here triumphalist geography in a triumphal context, at the actual moment or in the near future. If the *auctor incertus* of the *Panegyricus Messallae* had the intention to please his patron by means of this poem, which contains three geographical digressions (52-81 the voyage of Odysseus, 118-150 Messalla's global conquests in the future, 151-174 description of the earth and its five zones), Messalla must have been at least some sort of devotee of geography with 'una pretesa imperialistica' comparable with the dreams of Alexander the Great or a Ptolemaios II. Philadelphos.[34] The third, shorter poem (*Catalepton* 9) shows the same features: triumphal setting, triumphalist geography and a clear allusion to an Alexandrian-hellenistic source of inspiration and imitation (line 61-63, reference to Cyrene, the birthplace of the Alexandrian poet and librarian Callimachus).[35] The similarities in Alexandrian style and geographic content between these three panegyric Latin poems (especially Tibullus' elegy 1,7) and the Nile mosaic at Praeneste encourage me to propose a similar political-triumphalistic function for the mosaic and even to formulate the hypothesis that Messalla Corvinus actually commissioned and placed the mosaic in Praeneste in the years following his triumph in 27 BC and his expedition to the East. As we learn from lines 57-62 in Tibullus' elegy,[36] in these years he was occupied with renovations works (57 *monumenta viae*) in the neighbourhood of Rome (repair

[33] In his survey The 'Panegyricus Messallae'. Date and Relation with Catalepton 9, *ANRW* 2, 30, 3 (1983) 1702, H. Schoonhoven argues for 27/26 BC as dating for the Panegyricus, cp. also Leppin, *Der Held der Dichtung* 190 n. 64.

[34] According to F. Cairns (*Tibullus: A Hellenistic Poet at Rome* [Cambridge 1979] 43) elegy I, 7 of Tibullus links Messalla with Dionysus *triumphator* and Alexander, the human conqueror of the East and a standard heroic model for the eulogy and propaganda of Greek kings and Roman generals.

[35] *Catalepton* 9, 61-63: "if we can aspire to modest praise, to approach Cyrene, to approach the wit of Greece in a Roman song..."

[36] "And let him not be silent on the great work of thy road whom the fields of Tusculum or white Alba's ancient homesteads keep from the city...

of the Via Latina): why not also in Praeneste near the sanctuary of Fortuna-Tyche?[37]

In order to sustain the hypothesis that Marcus Valerius Messalla Corvinus was the patron and founding father of this mosaic, I present two further arguments. In lines 28-32 the anonymous poet of the *Panegyricus Messallae* alludes to Messalla's ambitions to surpass the famous deeds of his ancestors who were a glory for him, as he will be a still greater glory for his own descendants.[38] For his interest in exotic, Egyptian learning and culture Messalla Corvinus might have found a kindred soul in a relative from the preceding generation: M. Valerius Messalla Rufus (cons. 53 BC), mentioned by Macrobius, and in recent times by Reitzenstein and Merkelbach, for his antiquarian interest in Egyptian religion.[39] More important for imitation and aemulation must have been the personality of M.'Valerius Maximus Messalla, who received the triumphal name 'Messalla' (derived from the Sicilian townsname Messina) after his victories in Sicily in 264 BC, a name still proudly carried by his descendants. It was this Messalla who started the tradition of triumphal painting at Rome (as Pliny tells us in book 35, 22 of his *Naturalis Historia*, see note 23). Just as young Brutus, Caesar's murderer, tried to identify himself with old Brutus, founder of the Roman republic, in his relations with the Roman public (for instance in the coins struck by the younger one),[40] so Messalla Corvinus might be inspired by his great ances-

[37] Cp. W. Eck, Senatorial Self-representation: Developments in the Augustan Period, in: F. Millar & E. Segal (eds.), *Caesar Augustus. Seven Aspects* (Oxford 1984) 140-141 on the building activities of senatorial triumphators, and Leppin, *Der Held der Dichtung* 185, who refers to our Messalla as the (probable) renovator of the statues of Sibyls at the Rostra on the Forum Romanum (mentioned by Pliny in *NH* 34, 22) and to a recent inscription—(AnnEp 1993) 1476—which honours him as patron and benefactor of Ephesos and its Artemis-temple ("Ein solches Engagement für eine provinziale Stadt stand dem Senator gut zu Gesicht", Leppin).

[38] "For though thou hast distinctions abundant in thy ancient family, thy thirst for fame is not to be sated with the renown of ancestors, nor dost thou ask what saith the scroll beneath each mask; but thou strivest to surpass the olden honours of thy line, thyself a greater lustre to posterity than ancestry to thee" (*Panegyricus Messallae* 28-32).

[39] M. Valerius Messalla Rufus, author of a treatise on Aion/Janus, mentioned by Macrobius (*Saturnalia* 1, 9, 14), "von Aegypten beeinflusst" (R. Reitzenstein, *Poimandres: Studien zur griechisch-ägyptischen und frühchristlichen Literatur* [Leipzig 1904] 38 n. 3; 274), associated with the Aionfestival in Alexandria (R. Merkelbach, *Isisfeste in griechisch-römischer Zeit: Daten und Riten* [Meisenheim am Glan 1963] 47 n. 10).

[40] Cf. I. Donaldson, *The Rapes of Lucretia: A Myth and its Transformations* (Oxford 1982) 106.

tor to show to the public a visual representation of (his expedition to) Egypt.

His ancestor, living in republican times, had the freedom to display his triumphal painting in Rome on the wall of the *Curia Hostilia*. For Messalla Corvinus the political circumstances were quite different: in 29 BC Augustus himself had celebrated his threefold triumph, among others over Egypt, with all propagandistic extravagancy and triumphal geography (as we know from Cassius Dio, book 51). Egypt became his personal domain, inaccessible for senators without imperial authorisation.[41] And, as a matter of fact, in 19 BC the last noble outside the imperial family (L. Cornelius Balbus) got the opportunity to celebrate a triumph in the city of Rome.[42] Therefore, in the twenties BC, there was, in my opinion, no political space for Messalla to present a triumphalistic representation of Egypt in Rome. He diplomaticly took his chance in Praeneste.[43] Tibullus' hymn to the Nile in elegy 1,7 may even contain a discreet, hidden allusion celebrating his patron's Nile mosaic (line 57 *nec taceat monumenta viae*).

A small indication of a similar politically and artistically evasive manoeuvre[44] may be found in the text of the catalepton poem, lines 3-6: the victorious triumphator M. Valerius Messalla Corvinus is compared by the poet with: *magnus Oenides* (= the Greek hero Diomedes) and *superbus Eryx* (proud Eryx, a Sicilian boxer):

> victor adest, magni magnum decus ecce triumphi,
> victor, qua terrae quaque patent maria,
> horrida barbaricae portans insignia pugnae,
> magnus ut Oenides, utque superbus Eryx.

---

[41] Cp. also the conflict over self-advertisement in 27 BC between the *princeps* and Cornelius Gallus, first prefect of Egypt.

[42] For the sometimes strained relationships between the *princeps* Augustus and members of the senatorial class see Eck, *Senatorial Self-representation* esp. 138-140.

[43] Messalla's building activities are in complete agreement with the following tendency noted by Eck, *Senatorial self-representation* 141-142): "One must therefore see the break with republican practice, still operative in the early Augustan period, in the fact that public building activity in Rome was regarded, not in a legal sense, but, doubtless, in terms of practical politics, as a prerogative of the *princeps*, after Augustus, with his building programma, for buildings both sacred and profane, proclaimed far and wide in the *Res Gestae*, had set the decisive precedent. In so far as senators were disposed to pursue these ancient forms of public self-enhancement, the towns outside Rome were their possible field of activity; direct rivalry with the princeps was thereby avoided."

[44] In all the three panegyric poems for Messalla the *princeps* Augustus is conspicuously absent!

> A conqueror has come—lo! the mighty glory of a mighty triumph—conqueror he, wherever lies land and sea, bearing grim spoils of barbaric strife, the equal of Oeneus'mighty son, or proud Eryx.

Why this choice of blatantly second or third class heroes in a panegyric poem for Messalla? Why no comparisons with first class gods or heroes like Alexander the Great, Dionysus, Heracles or Achilles?[45] As one may deduce from book 6 of Virgil's *Aeneis*, the literary practice of comparing human beings with these supreme gods and heroes became reserved for the emperor Augustus himself. In this way, imperialistic triumphal power enlarged and restricted artistic space: the worldwide, wonderful, domain of the Nile, needed triumphantly to be shown, by a non-imperial person, not in imperial Rome but in provincial Praeneste.

[45] This question and the political answer were suggested already by G. Curcio in his commentary on the *Appendix Vergiliana* (Catania 1905), cf. R.E.H. Westendorp Boerma, *P. Vergili Maronis Catalepton, pars altera* (Assen 1963) *ad loc.*.

PART TWO

UNDERSTANDING THE CULTS OF ISIS IN THEIR LOCAL CONTEXT

THE BALKANS & GREECE

LA DIFFUSION ISIAQUE EN MÉSIE INFÉRIEURE ET EN THRACE: POLITIQUE, COMMERCE ET RELIGION

Laurent Bricault

Une enquête sur les cultes isiaques en Mésie Inférieure et en Thrace avait été proposée il y a une vingtaine d'années par M. Tacheva-Hitova dans le corps de son ouvrage *Eastern Cults in Moesia inferior and Thracia*[1]. Il a semblé toutefois qu'un certain nombre d'éléments pouvaient être précisés, sinon amendés, et quelques autres documents ajoutés au dossier, permettant de proposer une vision actualisée de la diffusion isiaque dans ces régions.[2]

Les éléments dont nous disposons aujourd'hui montrent que les cultes isiaques se sont implantés dans les ports du littoral européen du Pont-Euxin, de la Propontide et de la Mer de Thrace dès le III^e^

[1] Tacheva-Hitova, *Eastern Cults* 3-67 et notes 280-285. Plus anciens sont les ouvrages de Drexler, *Cultus* 59-89 et 97-122, et Rusch, *De Serapide*. On pourra également consulter Dunand, *Culte d'Isis* 63-66 et 198-201 pour la présence isiaque en Thrace, Vidman, *Donauprovinzen* 998-1008, et M.-Chr. Budischovsky, Témoignages de dévotion isiaque et traces culturelles le long du limes danubien, dans: *Isis en Occident* 173-174, pour les documents à caractère isiaque de Mésie Inférieure. Pour un aperçu rapide de leur diffusion dans le nord des Balkans, Hölbl, *Balkanraum*.

[2] La majeure partie des documents relatifs à la diffusion isiaque est réunie dans Bricault, *Atlas* 28-33. Ils ne seront donc pas tous repris dans cette synthèse, qui apportera toutefois quelques précisions sur certains d'entre eux, notamment grâce à l'obligeance de Marie-Christine Budischovsky, que je tiens à remercier vivement pour m'avoir généreusement transmis certaines de ses fiches. Les sources épigraphiques sur le sujet sont regroupées dans le *RICIS*, vol. I 176-190 et vol. II 734-742. Les émissions monétaires à types isiaques, très nombreuses pour les cités de Mésie Inférieure et de Thrace, figureront dans une *Sylloge Nummorum Religionis Isiacae et Sarapiacae* (= *SNRIS*), répertoire analytique conçu en collaboration internationale, à paraître en 2007. Le commentaire et l'analyse de ces sources très riches mais méconnues, pour les régions qui nous occupent ici, sont l'œuvre d'U. Peter (Berlin). Certains résultats partiels ont déjà été présentés ailleurs par U. Peter, Zur Problematik der Isis- und Sarapistypen in der Münzprägung der westpontischen Städte, dans: *Numismatic and Sphragistic Contributions to History of the Western Black Sea Coast, International Conference Varna, septembre 12th-15th, 2001*, *Acta Musei Varnaensis* II (Varna 2004) 175-190; *ead.*, Religious-cultural Identity in Thrace and Moesia Inferior, dans: Chr. Howgego, V. Heuchert, A. Burnett (éds.), *Coinage and Identity in the Roman Provinces* (Oxford 2005) 107-114; *ead.*, Götter auf Reisen. Münzbilder über die Verbreitung ägyptischer Kulte, dans: *Abhandlungen der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften. Sonderband* (à paraître).

siècle av. J.-C. Les hypothèses n'ont pas manqué pour expliquer cette diffusion relativement rapide et précoce—même si elle l'est probablement moins qu'on ne l'a longtemps cru—. Deux thèses successives et opposées ont longtemps dominé les débats. D'une part, celle de Franz Cumont pour qui les Ptolémées favorisèrent au III^e^ siècle av. J.-C., dans leur sphère d'influence, le développement du culte de Sarapis, dieu portant la marque de la souveraineté lagide, et des principales divinités de son cercle, c'est-à-dire Isis, Anubis et Harpocrate, et d'autre part celle défendue en premier par Peter Marshall Fraser, qui considérait qu'on ne pouvait en aucun cas attribuer la diffusion de ces cultes à une influence politique ptolémaïque directe. Pendant de nombreuses années, les modernes ont cherché à défendre l'une ou l'autre de ces deux thèses, a priori opposées, sur les vecteurs humains de la diffusion isiaque, les uns affirmant l'attraction exercée sur les Grecs par la fascinante religion de l'ancienne Égypte, les autres défendant l'idée d'une « Isispropaganda » orchestrée par le clergé égyptien, l'une ou l'autre thèse étant censée répondre à tous les cas de figure. L'étude de la situation présentée par les régions qui nous occupent ici montre que l'on ne peut proposer une réponse unique, mais que les éléments à prendre en considération sont multiples et variés, déterminant—en exagérant un peu—presque autant de cas particuliers qu'il y a de cas de figure.

Tout d'abord, il me semble que l'on doit distinguer le cas d'Isis de celui de Sarapis, au moins jusqu'au règne de Ptolémée Évergète. Les plus anciens documents provenant de nos régions mentionnant Isis sont une dédicace de Périnthe adressée à Isis-Aphrodite par l'un de ses prêtres, que je daterais du milieu voire du 3^e^ quart du III^e^ siècle av. J.-C.,[3] une autre dédicace à Sarapis, Isis et Anubis, de Chersonèse en Crimée, gravée sur un autel trouvé en 1993, que les éditeurs, avec vraisemblance, dateraient du milieu du III^e^ siècle av. J.-C.,[4] et la désormais fameuse fresque polychrome découverte dans une chapelle d'Aphrodite située près du port de Nymphaion, toujours en Crimée,

[3] *RICIS* 114/0601 = E. Kalinka, *JÖAI* 12 (1926) Beibl. 193 n° 152 = *SIRIS* n° 128 = Tacheva-Hitova, *Eastern Cults* n° I.47 27-28 = M. H. Sayar, *Perinthos-Herakleia (Marmara Ereğlisi) und Umgebung. Geschichte, Testimonien, griechische und lateinische Inschriften* (Wien 1998) 225 n° 42. L'inscription est datée des IV^e^-III^e^ siècles av. J.-C. par Kalinka, Fraser et Vidman; de la seconde moitié du III^e^ siècle av. J.-C. par Tacheva; des III^e^-II^e^ siècles av. J.-C. par Sayar.

[4] *RICIS* 115/0302 = Vinogradov/Zolotarev, *Egyptian Triad* 358-364.

présentant plusieurs dessins de navires et des inscriptions en relation avec la mer, écrites en grec.[5] Sur l'un des navires apparaît le nom ΙΣΙΣ. L'identification de ce navire, la signification de ce nom, le sens à donner à cet ensemble pictural et sa datation ont suscité nombre d'interrogations et d'hypothèses que je discute ailleurs.[6] Ces documents, et bien d'autres, m'ont amené à considérer que la diffusion du culte d'Isis en Méditerranée orientale s'est effectuée simultanément, sinon conjointement à celle du culte rendu à Arsinoé II divinisée, en tant que patronne de la flotte lagide, puis bientôt comme protectrice de tous les marins et de tous les navires. On peut alors supposer que la dédicace de Périnthe, cité dont les Lagides prirent possession en 245 av. J.-C., s'adresse à une Isis-Aphrodite *Euploia*,[7] et qu'à Nymphaion la présence dans un temple d'Aphrodite d'une fresque marine, probablement relative à une ambassade lagide, n'est pas fortuite.

La dédicace de Chersonèse s'adresse, outre Isis, à Sarapis et à Anubis.[8] Associant Sarapis et Isis, un Ptolémée—Philadelphe ou

---

[5] Cette découverte exceptionnelle, faite en 1982 par une expédition du Musée de l'Ermitage, a suscité une abondante littérature. Outre les nombreuses publications de la directrice des fouilles, N. L. Grač, Otkrytije novogo istoričeskogo istočnika v Nimfee (La découverte d'un nouveau document historique à Nymphaion), *VDI* (1984/1) 81-88; *ead.*, Ein neu entdecktes Fresko aus hellenistischer Zeit in Nymphaion bei Kertsch, dans: *Skythika*, Bayerische Akademie der Wissenschaften, Abh. Heft 98 (München 1987) 90-95 et pll. 35-39; *ead.*, K voprosu o političeskich kontaktach Bospora s Egiptom v III v. do n.e. (Sur la question des contacts politiques entre le Bosphore et l'Égypte au IIIe s. av. notre ère, dans *Skifija i Bospor* (Novočerkassk 1989) 44 sq [en russe, *non vidi*], on verra également les études de L. Basch, The Isis of Ptolemy II Philadelphus, *Mariner's Mirror* 71.2 (1985) 129-151; J. S. Morrison, *Greek and Roman Oared Warships*, Oxbow Monograph 62 (Oxford 1996) 207-214 n° 13; Ju. G. Vinogradov, Der Staatsbesuch der "Isis" im Bosporus, *Ancient Civilizations from Scythia to Siberia* 5.4 (1999) 271-302; O. Höckmann, Naval and other Graffiti from Nymphaion, *ACSS* 5.4 (1999) 303-356; Vinogradov/Zolotarev, *Egyptian Triad*. Cf. enfin les deux études de W. M. Murray, A trireme named *Isis*: the *sgraffito* from Nymphaion, *International Journal of nautical Archaeology* 30.2 (2001) 250-256, et Observations on the 'Isis' Fresco at Nymphaion, dans: H. Tzalas (éd.), *Tropis VII, Proceedings of the 7th International Symposium on Ship Construction in Antiquity, Pylos 1999* (Athens 2002) 539-561. Je tiens à remercier le Professeur William Murray pour m'avoir fort aimablement transmis le texte manuscrit de sa communication de 1999, ainsi que d'excellentes photographies de la fresque.

[6] Dans un ouvrage à paraître intitulé *Isis, Dame des flots*.

[7] Vidman, *Isis und Sarapis* 32-34, envisageait déjà un lien entre cette prêtrise et le culte d'Arsinoé II.

[8] Pour les éditeurs, cette inscription se rapporterait à l'introduction des cultes isiaques à Chersonèse par un membre de l'aristocratie locale. C'est à mon sens aller

Évergète plutôt que Sôter –, au milieu du III^e siècle av. J.-C., a cherché à mettre en place comme dyade poliade d'Alexandrie un nouveau couple divin, modèle et garant de son pouvoir royal, auquel Anubis est ensuite adjoint, en dehors d'Alexandrie, pour former une triade. Sarapis et Isis, en bustes accolés, apparaissent de fait au droit de monnaies de Périnthe dès la fin du III^e siècle (fig. 1), à l'instar des tétradrachmes de Ptolémée IV figurant le couple divin.[9] Au revers de ces émissions de la cité thrace, on trouve les images d'Anubis ou d'Apis. L'impossibilité de dater précisément ces frappes—la présence de monogrammes n'autorisant qu'une chronologie relative approximative dans l'absolu—, ne permet pas de trancher entre deux hypothèses fondamentales. Ces monnaies traduisent-elles la dépendance de la cité envers le pouvoir lagide, ou bien se font-elles l'écho de liens commerciaux privilégiés avec l'Égypte ptolémaïque, soit directement—la présence dans ces régions d'Alexandrins est attestée dès le III^e siècle—,[10] soit indirectement par l'intermédiaire de Rhodes qui adopta très tôt le culte de Sarapis et qui a certainement servi de relais dans sa diffusion en Méditerranée orientale, en Propontide et dans le Pont-Euxin. La découverte de certaines productions locales d'inspiration égyptienne, comme tel récipient biconique montrant une scène d'offrande à Rê-Horakhty retrouvé à Dionysopolis,[11] peut ressortir de l'un ou l'autre de ces schémas diffusionnels.

Une inscription de Maronée récemment publiée, elle aussi fragmentaire, pourrait poser une question assez semblable si l'on accepte les restitutions proposées dans le *RICIS*.[12] Elle est gravée sur la base

---

un peu trop loin dans l'interprétation de cet important document.

[9] L. Bricault, Isis et Sarapis sauveurs de Ptolémée IV à Raphia, *Chronique d'Égypte* LXXIV 148 (1999) 335-336.

[10] À Callatis, la présence d'Alexandrins est attestée dès le III^e siècle av. J.-C. (J. et L. Robert, *Bull.* [1939] 235), tandis qu'un adorateur des dieux égyptiens originaire de cette ville est connu vers 200 av. J.-C. à Délos (IG XI, 4, 1238 = *RICIS* 202/0179). Cf. les remarques de Tacheva-Hitova, *Eastern cults* 54-58, sur le rôle des marchands dans la propagation initiale des cultes isiaques.

[11] C. Strauss et G. Tončeva, Ein ägyptisches Motiv an der Schwarzmerküste, *GM* 47 (1981) 29-41. Plus généralement, A. Barnea, Pour un répertoire commenté des découvertes égyptiennes de Roumanie. Le tombeau de Tomis, *Revue Roumaine d'Égyptologie* 1 (1997) 13-19.

[12] *RICIS* *114/0207 = D. Triantaphyllos, *AD* 48 B2 (1993) [1998] 405 (en majuscules, sans séparation des mots) = *SEG* XLVII (1997) 1068.

Fig. 1. Monnaie de Périnthe. IIIe s. av. J.-C. (d'après E. Schönert, *Perinthos*, 34).

d'une statue figurant un roi Ptolémée (peut-être Philométor) et une reine Cléopâtre, dédiée à la suite d'un songe sans doute à Sarapis, Isis et Anubis (mais seules les trois premières lettres du nom de Sérapis sont conservées sur la pierre). L'identité du dédicant ne nous est pas connue. Rappelons que les Ptolémées ont contrôlé Maronée durant la majeure partie du III^e^ siècle av. J.-C.[13], et qu'un lien entre le culte des souverains lagides et celui de la triade isiaque a pu exister dès cette époque, comme on peut l'observer ailleurs, à Théra notamment.[14]

Un décret d'Istros publié en 1964 par Dionys Pippidi pose un autre problème.[15] Ce texte, hélas très mutilé, que l'on date volontiers du

[13] A. Jähne, Maroneia unter ptolemäischer Herrschaft, dans: U. Peter (éd.), *Stephanos nomismatikos. Edith Schönert-Geiss zum 65. Geburtstag* (Berlin 1998) 301-316.

[14] *RICIS* 202/1201-1202 et 1204-1205.

[15] *RICIS* 618/1101 = D. M. Pippidi, Sur la diffusion des cultes égyptiens en Scythie Mineure, *StudClas* VI (1964) 108-118 = *SIRIS* 709a = Tacheva-Hitova, *Eastern Cults* 15 n° I.22 = *ISM* I 5 = Vinogradov/Zolotarev, *Egyptian Triad* 373-376. L'étude de D. M. Pippidi a été rééditée avec quelques compléments et une mise à jour de la bibliographie dans *Scythia Minora. Recherches sur les colonies grecques du littoral roumain de la mer Noire* (Bucarest 1975) 96-110, et plus récemment dans la *Revue Roumaine d'Égyptologie* I (1997) 67-86.

milieu du III^e siècle av. J.-C., rapporte que les Istriens, prolongeant une initiative privée, ont décidé d'envoyer des théores à l'oracle d'Apollon Chresterios, à Chalcédoine, pour l'interroger sur l'opportunité d'introduire un culte officiel de Sarapis à Istros. Malheureusement le texte s'arrête là et l'on ne peut que conjecturer la suite des événements. De l'absence a priori totale d'*aegyptiaca* provenant d'Istros on pourrait déduire, comme certains l'ont fait, quoique avec une grande prudence, que la réponse de l'oracle fut négative. Mais on ne voit pas alors pourquoi avoir fait graver ce texte. À l'évidence, il le fut a posteriori, une fois la réponse de l'oracle, sans aucun doute positive, connue. La présence de Sarapis cavalier sur des monnaies de la cité aux époques antonine et sévérienne me paraît confirmer cette réflexion, même si les quatre siècles séparant ces frappes du décret invitent à la mesure. Quoi qu'il en soit, Istros ne subit à aucun moment de son histoire l'autorité ou même l'influence politique des Ptolémées. On peut donc estimer que, dans le cas présent, sous l'influence d'Alexandrins présents à Istros ou simplement de personnes ayant intérêt à entretenir de bons rapports avec eux (des Istriens, des Rhodiens?), une démarche officielle fut entreprise pour fonder éventuellement un temple public de Sarapis dans la cité.

Si l'on ignore ce qu'il advint de la démarche des Istriens, d'autres durent aboutir, la présence de sanctuaires isiaques étant attestée avec certitude à Thasos,[16] Maronée,[17] Périnthe,[18] Chrysorhoas,[19] Dionysopolis[20] et Mesembria,[21] ainsi, selon toutes probabilités, qu'à

[16] *RICIS* 201/0101 = H. Seyrig, Quatre cultes de Thasos. IV Les dieux égyptiens, *BCH* 51 (1927) 219-233 = IG XII Suppl. 365 = F. Sokolowski, *Lois sacrées des cités grecques, Supplément* (Paris 1962) 130-132 n° 71 = *SIRIS* 265, à propos de la mise à prix de l'éponymie d'une association de Sarapiastes.

[17] *RICIS* 114/0201 et 114/0202 = Grandjean, *Maronée* 118-119 et 17-21 respectivement = Tacheva-Hitova, *Eastern Cults* 28-31 n° I.49-50.

[18] Cf. *supra* 247-248.

[19] Un temple de Sarapis y est mentionné par Denys de Byzance (*FHG* II, 56) et Polybe (IV, 39, 6). Il se trouvait près du Bosphore, à une douzaine de stades de l'entrée de celui-ci, du côté du Pont-Euxin.

[20] *RICIS* 618/0801 = *IGRR* I 662 = *SIRIS* 703 = *IGBulg* I^2 (1970) n° 13 = Tacheva-Hitova, *Eastern Cults* 6-7 n° I.9. L'inscription, qui mentionne un prêtre de Sarapis qui est aussi prêtre du Grand Dieu, est datée *ca* 48 av. J.-C.

[21] *RICIS* 114/1401-1404 = Tacheva-Hitova, *Eastern Cults* 22-27 n° I.42-45. Cf. V. Velkov, Zum kult der ägyptischen Gottheiten in Mesambria Pontica (2-1 Jh.), dans: *Hommages à M. J. Vermaseren*, ÉPRO 68.III (Leyde 1978) 1293-1295.

Rhaedestum,[22] Anchialos,[23] Tomis,[24] Tyras[25] et Chersonèse[26] aux II^e^ et/ou I^er^ s. av. J.-C.[27] Les premiers adeptes semblent avoir été des marins et des commerçants, comme cet homme de Sinope qui fait une dédicace κατὰ ὄναρ à Sarapis,[28] parfois constitués en collèges. En 160 apr. J.-C. encore, la guilde des Alexandrins de Tomis se place sous l'invocation de Sarapis.[29] Certains éléments de la population locale ont également adhéré au culte d'Isis (et de Sarapis) dès le II^e^ siècle av. J.-C., sinon avant. C'est ce que montre indirectement le texte arétalogique découvert à Maronée et rédigé vers 120 av. J.-C. par un Grec. Les éléments par trop égyptiens de l'arétalogie memphite, qui risquaient d'être incompris des Grecs, ont été purement et simplement supprimés: Osiris a cédé la place à Sarapis—qui n'y est toutefois qu'un simple *sunoikos*—, les allusions à Sothis, à Bubastis ont disparu, l'Égypte n'est plus qu'un simple lieu de séjour pour une Isis conçue comme une divinité grecque qui aurait quitté Éleusis pour la vallée du Nil, où des colons grecs l'auraient retrouvée.[30] De fait, la volonté d'hellénisation de la déesse est telle que l'on peut considérer cet éloge comme une véritable *interpretatio graeca* du texte arétalogique

---

[22] *RICIS* 114/0501 = G. Seure, *BCH* 24 (1900) 164 n° 1 = E. Kalinka, *JÖAI* 12 (1926) Beibl. 156 n° 3 = *SIRIS* 127 = Tacheva-Hitova, *Eastern Cults* 28 n° I.48. Un certain Ménéklès, fils de Pyrrhos, dédie le mur de soutènement (τὸ ἀνάλημμα) (d'un cadran solaire?) à Sarapis et à Isis. Comparer le cadran solaire en pierre de Durostorum avec les bustes de Sarapis et d'Isis en relief, daté du III^e^ siècle apr. J.-C. Tacheva-Hitova, *Eastern Cults* n° I. 86, et E. Arslan, *Iside* n° VI.25 566.

[23] *RICIS* 114/1301 = I. Karayotov, Nouvelles inscriptions de la région de Bourgas (Bulgarie), dans: *Actes du VIIè Congrès International d'Épigraphie Grecque et Latine. Constantza 1977* (Bucarest 1979) 388-389 n° 5, dédicace après une guérison à Sarapis et à Isis du II^e^ ou du I^er^ siècle av. J.-C.

[24] *RICIS* 618/1003 = J. Mordtmann, *Ἑλλ. Φιλολ. Σύλλογος* XIII (1881) 85 = *SIRIS* 706 = Tacheva-Hitova, *Eastern Cults* 11 n° I.15 = *ISM* II 181 n° 152 (37). La dédicace pourrait dater de la fin du II^e^ siècle av. J.-C. ou du début du I^er^ siècle.

[25] *RICIS* 115/0101 = *IOSPE* IV, 1 = *IOSPE* I^2, 5 = *SIRIS* 712.

[26] *RICIS* 115/0302; cf. *supra* 246.

[27] Dans l'*Atlas*, je mentionnais p. 33, d'après Tacheva-Hitova, *Eastern Cults* 45, citant Drexler, *Cultus* 112, des monnaies de Sestos du II^e^ siècle av. J.-C. au revers desquelles figurerait le *basileion*. Ni mes collègues ni moi-même, lors de la préparation de la *SNRIS* n'avons pu retrouver la trace d'une telle émission, dont l'existence doit être pour le moment mise en doute.

[28] *RICIS* 618/1003.

[29] *RICIS* 618/1005 = *IGRR* I 604 = M. Brillant, Inscription de Tomes, *RPh* 36 (1912) 284-296 = *SIRIS* 708 = Tacheva-Hitova, *Eastern Cults* 12-13 n° I.17 = *ISM* II 181-183 n° 153 (38).

[30] Outre l'excellente édition du texte par Y. Grandjean, on pourra consulter avec profit F. Mora, *Prosopografia Isiaca*. II, 47-71.

originel, sans aucun doute connu de l'auteur, destinée à présenter de la manière la plus compréhensible qui soit la personnalité d'Isis à un public non familier de l'Égypte.

Il est toutefois intéressant de noter que si les documents les plus anciens concernent Isis, si l'arétalogie découverte à Maronée est celle d'Isis « qui a pris Sérapis comme compagnon », si les prêtres nommés le sont souvent de Sarapis et d'Isis,[31] les temples mentionnés dans les inscriptions d'époque hellénistique sont tous des temples « de Sarapis », à Maronée[32] comme à Mesembria[33] et Tomis.[34] Toutefois, il n'apparaît pas que la popularité de Sarapis soit plus grande que celle de sa compagne. Isis est la plupart du temps mentionnée en compagnie de son parèdre dans les dédicaces hellénistiques, quand elle ne l'est pas seule.[35] Reconnu pour ses capacités de guérisseur,[36]

---

[31] Ainsi à Tomis (*RICIS* 618/1004 = *IGRR* I 621 = *SIRIS* 707 = Tacheva-Hitova, *Eastern Cults* 12 n° I.16 = *ISM* II 69-70 n° 37 [3]), ou à Maronée (*RICIS* 114/0201).

[32] *RICIS* 114/0203 = D. Triantaphyllos, *AD* 26 (1971) [1977] 429 (ph. pl. 426); ce décret est considéré erronément comme *unpublished* par Tacheva-Hitova, *Eastern Cults* 31.

[33] *RICIS* 114/1403 = V. Velkov, Antike Tempel in Mesambria Pontica, 2, Serapistempel in Mesembria, *Klio* 52 (1970) 468-471 = Tacheva-Hitova, *Eastern Cults* 26-27 n° I.45.

[34] *RICIS* 618/1001 = G. Tocilescu, *AEM* 6 (1882) 23 n° 46 = *SIRIS* 704 = Tacheva-Hitova, *Eastern Cults* 8-10 n° I.13 = *ISM* II 42-43 n° 7.

[35] Ainsi sur ce document peu connu qu'est le bas-relief publié par I. Venedikov dans *Nessèbre* II (Sofia 1980) 81 sqq (*non vidi*), et repris par Z. Gočeva, *s.v.* Hekate (in Thracia), *LIMC* VI.1 (1992) 1018 n° 4. Celui-ci représente une scène de sacrifice, à l'arrière-plan de laquelle se dresse un autel quadrangulaire portant la dédicace Ἴσιδι, autel surmonté d'une statuette d'Hécate à trois visages. Cette plaque de marbre doit dater du I^er^ siècle av. J.-C. Ce rapprochement entre Hécate *trimorphos* et Isis sur la côte orientale du Pont-Euxin se retrouve, me semble-t-il, quelques siècles plus tard, au travers d'une triple dédicace de Jurta, près d'Odessos (*RICIS* *618/0701 = G. Tončeva, *Musei i pametnici* 16.2 [1976] 28-32), dans laquelle Hécate emprunte bien des aspects d'Isis, notamment dans le texte central. Cf. L. Bricault, Isis myrionyme, dans: C. Berger *et al.* (éds.), *Hommages à Jean Leclant*, 3 (Le Caire 1994) 84-85.

[36] *RICIS* 114/1301, d'Anchialos. Une statuette en bronze d'Isis (et non d'Isis-Aphrodite comme le suggérait Tacheva-Hitova, *Eastern Cults* 24), aurait été trouvée près d'une source « guérisseuse », non loin de la rivière Topolnitsa, à Morozovo (= Chehlare). Cf. Bricault, *Atlas* 33 (identification à corriger) et le catalogue *Le Bronze sculpté de l'époque romaine au Musée archéologique National de Sofia* (1984) n° 184 (ph). Une autre statuette d'Isis-Fortuna fut retrouvée dans les bains romains près du village de Pastouša, réputé pour ses sources d'eau. Une photographie de la figurine (aujourd'hui au Musée de Plovdiv, n° inv. 389) est donnée par D.Ončev, *IAI* 17 (1958) 242 fig. 177, ce qui permet de constater qu'il ne s'agit pas de celle représentée sur les pll. X-XI de Tacheva-Hitova, *Eastern Cults*. Cette dernière correspond à une autre statuette en bronze d'Isis-Fortuna, trouvée lors de fouilles menées en 1957-1959 à Madara, à proximité d'une villa romaine. Elle est publiée dans le *Bulletin du Musée National šumen* I

le couple divin, et notamment Isis, l'est aussi en tant que protecteur de la navigation. Une dédicace à Sarapis et Isis, provenant de Byzance[37] et datable du tout début du I^er^ siècle apr. J.-C., émane d'un personnage dont l'un des principaux, sinon le principal titre de gloire fut d'avoir été navarque lors des grandes *Ploiaphésia*, cérémonies marquant la réouverture de la navigation, le 5 mars. Le nom de ces fêtes apparaît également chez Jean le Lydien[38] et chez Apulée,[39] qui dépeint avec force le déroulement de la cérémonie. Elles correspondent au *Navigium Isidis* des calendriers de l'époque impériale.[40] À Tomis, au III^e^ siècle apr. J.-C. encore, des hiéronautes réunis en collège sont mentionnés dans une inscription en compagnie de pastophores.[41] Il est probable que ces fidèles sont à associer d'une façon ou d'une autre à Isis marine.

Par ailleurs, je ne crois pas, contrairement à ce que proposait D. Pippidi,[42] que l'inscription tomitaine mentionnant au tournant de l'ère chrétienne la fête des Χαρμόσυνα et, peut-être, le nom d'Isis, soit un document privé émanant d'une association de Sarapiastes.[43] L'expression τοῖς [καλου]μένοις Χα[ρμο]σύνοις m'incite à penser que le nom de cette fête ne devait pas être familier aux lecteurs de la stèle, ce qui étonnerait s'il s'agissait simplement des membres res-

(1960) 51 fig. 52 (renseignements M.-Chr. Budischovsky). Voir aussi la statuette d'Isis provenant des thermes d'Odessos, *infra* 261 n. 71.

[37] *RICIS* 114/0703 = Th. Wiegand, *AthMitt* 36 (1911) 287-288 n° 2 = L. Deubner, *AthMitt* 37 (1912) 180-182 = L. Robert, Dédicaces aux divinités égyptiennes, *Hellenica* X (1955) 24-26 = *SIRIS* 130 = Tacheva-Hitova, *Eastern Cults* 32-35 n° I.54 = *I.Byzantion* 324. Tacheva-Hitova, *Eastern Cults* 33-34, propose sans convaincre de rattacher cette inscription à Périnthe ou à Mesembria plutôt qu'à Byzance, et de la dater du règne de Rhoimetalkès III, entre 37 et 45 apr. J.-C., plutôt que du règne de Rhoimetalkès Ier, roi des Odryses, mort en 14 apr. J.-C., qui étendit son pouvoir sur Byzance et Chalcédoine à la fin de son règne. La seule véritable incertitude réside dans le fait de savoir si l'an 32 mentionné dans l'inscription est celui de l'ère d'Actium (soit 1/2 apr. J.-C.), ou correspond à la 32^e^ année du règne de Rhoimetalkès.

[38] *De mens.* IV, 45.

[39] *Meta.* XI, 16-17.

[40] L'expression se lit chez Lactance, *Div. Inst.* I XI, 21, dans les Ménologes rustiques (*RICIS* 501/0219) et le « Calendrier de Philocalus » (*RICIS* 501/0221); sur cette fête, voir F. Perpillou-Thomas, *Fêtes d'Égypte ptolémaïque et romaine*, Studia Hellenistica 31 (Louvain 1993) 114-116, et notre étude à paraître sur *Isis, Dame des flots*.

[41] *RICIS* 618/1007 = D. M. Teodorescu, *Monumente inedite din Tomi* (Bucarest 1918) 8-15 n° 3 = *SIRIS* 709 = Tacheva-Hitova, *Eastern Cults* 13-14 n° I.18 = *ISM* II 123-125 n° 98 (64).

[42] D. M. Pippidi, *StudClas* 6 (1964) 107.

[43] *RICIS* 618/1001 = G. Tocilescu, *AEM* 6 (1882) 23 n° 46 = *SIRIS* 704 = Tacheva-Hitova, *Eastern Cults* 8-10 n° I.13 = *ISM* II 42-43 n° 7.

treints d'une association privée isiaque. Il doit plutôt s'agir d'un décret public.[44] La fête dont il est question ici est connue par Hérodote, Plutarque, une notice d'Hésychius et plusieurs papyrus.[45] Il s'agit très probablement de festivités célébrant la résurrection d'Osiris, que l'on pourrait rapprocher des *Hilaria* romaines.[46]

Au terme de ce rapide tour d'horizon hellénistique, force est de constater qu'avant l'époque flavienne, toute la documentation isiaque de ces régions est littorale. A priori, les cultes ne semblent pas s'être propagés dans l'intérieur des terres avant la fin du I^er^ siècle apr. J.-C.

Cette pénétration apparaît comme le fruit de la présence romaine, sinon de la romanisation de la Mésie Inférieure et de la Thrace. Remontant les voies terrestres et fluviales, les cultes isiaques quittent les côtes de la Propontide et du Pont-Euxin pour s'avancer, entre la fin du I^er^ et le début du II^e^ siècle, dans les territoires en question. Ce mouvement vers le nord et l'ouest doit être à peu près contemporain de celui qui, via la Vénétie et la Pannonie, propage vers l'est le culte des mêmes divinités. En 78 apr. J.-C.,[47] un sanctuaire est dédié aux dieux Augustes Isis et Sérapis ainsi qu'aux dieux qui partagent le même temple[48] (dont Isis-Tychè)[49] par le peuple des Neinénoi,

---

[44] Cf. déjà P. M. Fraser, Two studies on the cult of Sarapis in the hellenistic world, *OpAth* 3 (1960) 38 n. 2.

[45] Hérodote III, 27 (mais l'expression utilisée, χαρμόσυνα ταῦτα, est peut-être générique et ne désignerait alors pas une fête spécifique); Plutarque, *De Iside* 29; Hésychius parle des Χαρμόσυνα· ἑορταὶ Ἀθήνησιν; *BGU* I $1_{,23}$ (Soknopaiou Nèsos, du 16 au 23 Phaophi au III^e^ siècle apr. J.-C. = 13 au 20 octobre du calendrier julien); *BGU* I $149_{,14}$ (II^e^-III^e^ siècles apr. J.-C.); *SPP* XXII $183_{,68}$ (ca 138 apr. J.-C.); *SB* VI $9199_{,9}$ (milieu du II^e^ siècle apr. J.-C.). Cf. également F. Perpillou-Thomas, *Fêtes d'Égypte* 75-76.

[46] Cf. *RICIS* 501/0221.

[47] L'an 109 d'Auguste (*i. e.* de l'ère d'Actium) qui est aussi l'an 225 de l'ère macédonienne.

[48] *RICIS* 114/1901 = V. Gerassimova-Tomova, dans *Lingu. Balk.* 22.2 (1979) 31-33 n° 1 (*non vidi*) = *ead.*, Zur Untersuchung einer antiken Stadt am mittleren Strymon (Struma), *Klio* 62 (1980) 19-26 = B. Sandanski, *Musei i pametnici* 20.2 (1980) 24-27 (*non vidi*).

[49] V. Gerassimova-Tomova, Wirtschaftliche und religiöse Beziehungen Thrakiens zum Osten, *Klio* 62 (1980) 91-97. 95 est publié un autel (plutôt que « l'autel »?) du sanctuaire, consacré à Isitychè (= *RICIS* 114/1902). En outre, une plaque en marbre, anépigraphe, présentant deux empreintes de pieds de tailles différentes encadrées par deux sistres, provient du même sanctuaire. Il pourrait s'agir ici de l'empreinte du pied droit de la divinité apparue au (à la?) fidèle, représenté à côté de celui du (de la?) dédicant(e).

habitants de la cité de Neine située sur le Strymon, quelque part entre Gradesnica et Ilindenci, certes encore en Macédoine, mais aux portes de la Thrace intérieure. Sous le principat de Marc Aurèle, au moins deux autres sanctuaires sont consacrés à Sarapis, l'un à Serdica,[50] l'autre au Municipium Montanensium ou à Oescus[51], tous deux attestés par l'épigraphie. La documentation numismatique permet d'allonger cette liste. Des temples renfermant une statue de Sarapis (debout ou trônant) figurent dans le monnayage d'Anchialos (sous Septime Sévère), d'Augusta Traiana (sous Septime Sévère, Caracalla et Gordien III), de Nicopolis ad Istrum (sous Caracalla, Élagabal et Gordien III), de Marcianopolis (sous Caracalla et Julia Domna, Macrin et Diaduménien, Gordien III et Tranquilline), d'Odessos et Tomis (sous Caracalla, Geta et Élagabal), enfin de Deultum (sous Gordien III) (figg. 2a-c).[52] Cette situation semble liée au développement économique, culturel et urbain de la Mésie Inférieure et de la Thrace au II^e^ siècle apr. J.-C. et durant la première moitié du III^e^ siècle. Au cœur des cités, de nombreux espaces sacrés furent dédiés à

[50] *RICIS* 114/1701 = S. N. Bobčev, Hram na Serapisa v Sofia [Serapistempel in Sofia], *BIAB* 14 (1940-1942) [1943] 218-222 = V. Beševliev, *Epigrafski prinosi* (Sofia 1952) 16-17 n° 13 = *IGBulg* IV 1926 = *SIRIS* 134 = B. Gerov, *Prouchvaniya* III 228 n° 38 = Tacheva-Hitova, *Eastern Cults* 20 n° I.34. Le temple est dédié, en grec, à Zeus Capitolin Soleil Sérapis, Appius Claudius Martialis étant légat propréteur de Thrace.

[51] *RICIS* 618/0102 = *CIL* III 12387 = S. Frankfurter, *AEM* 14 (1891) 158 n° 6 (cf. A. Stein, *Die Legaten von Moesien* [1940] 77, pour la date) = *SIRIS* 702 = Tacheva-Hitova, *Eastern Cults* 3-4 n° I.1. L'édification d'un temple avec statues pour Sarapis avait été entreprise par Marcus Iallius Bassus, légat d'Auguste propréteur, et achevée par l'un de ses successeurs, Pontius Laelianus peut-être. M. Iallius Bassus est connu par une autre inscription du Municipium Montanensium (*CIL* III 12373), dont pourrait alors provenir également la présente inscription, retrouvée cependant à Byala Slatina, à une trentaine de km à l'est de là. On ne peut toutefois pas écarter l'hypothèse d'une pierre provenant d'Oescus, sur le Danube, où l'on a déjà découvert une statue en pierre d'Isis ou d'une isiaque ainsi qu'un sistre en bronze; cf. Tacheva-Hitova, *Eastern Cults* 5 n° I.3-4.

[52] Sur ces monnaies, les façades représentées sont presque toujours celles de temples tétrastyles. On sait le peu de crédit qu'il faut toutefois accorder à ce type d'information à caractère architectural. Ceci étant, de tels types monétaires ne peuvent qu'attester l'existence d'un culte officiel de Sarapis dans les cités en question. Même opinion chez J. Jurukova, Religioznijat sinkretizăm Trakija, Mizija i Makedonija spored monetite ot rimskata imperatorska epocha, *BIA* 34 (1974) 41, B. Gerov, Marcianopolis im Lichte der historischen Angaben und der archäologischen, epigraphischen und numismatischen Materialien und Forschungen, dans: B. Gerov (éd.), *Beiträge zur Geschichte der römischen Provinzen Moesien und Thrakien. Gesammelte Aufsätze* (Amsterdam 1980) 294-295 (à propos de Marcianopolis), et U. Peter, *SNRIS* (à paraître).

Fig. 2a. Monnaie d'Augusta Traiana. Règne de Caracalla (d'après E. Schönert-Geiß, *Augusta Traiana*, 261).

Fig. 2b. Monnaie de Tomis. Règne de Caracalla (d'après B. Pick, AMNG 2917).

Fig. 2c. Monnaie de Deultum. Règne de Gordien III (Coll. privée).

Sarapis, certes, mais aussi et surtout, à Jupiter et à Asclépios,[53] l'un et l'autre pouvant d'ailleurs être identifié au parèdre d'Isis comme à Byzance où Zeus Sérapis fut au moins une année, au Ier siècle av. J.-C., le *hiéromnémon*, l'éponyme de la cité,[54] à Serdica où, nous l'avons dit, un temple est dédié à Zeus Capitolin Sarapis sous Marc Aurèle, ou encore à Dionysopolis comme l'atteste un relief récemment publié portant un ex-voto à Zeus-Sérapis et Dionysos.[55] Les processus d'identifications et de rapprochements divins qui se développent alors permettent sans aucun doute à Sarapis d'étendre son audience. Il est plus que probable qu'aux époques antonine tardive et sévérienne, le Théos Mégas d'Istros et d'Odessos a parfois été identifié à

[53] Cf. W. Szubert, Remarks on the Thracian-Roman Asklepieions, *Études et Travaux* XV (1990) 410-415, qui évoque des sanctuaires isiaques à Serdica et Deultum.

[54] *RICIS* 114/0701 = G. Mendel, *Musées impériaux ottomans. Catalogue des sculptures grecques, romaines et byzantines* III (Constantinople 1914) 42-43 n° 838 = L. Robert, Stèle de Byzance, *Hellenica* X (Paris 1955) 17-24 = *SIRIS* 129 = *I.Byzantion* 19.

[55] I. Vasilčin, Monuments antiques des cultes orientaux sur la côte de la Mer Noire en Dobroudja, *BMNVarna* XXI (1985) 62-65.

Sarapis, comme en témoignent de nombreuses monnaies. Avant le règne de Commode, le dieu représenté soit à cheval (à Istros), soit faisant une libation (à Odessos), l'est tête nue. À partir de la fin du IIe siècle, il porte presque systématiquement le *calathos* (figg. 3a-b) ce qui, à mon sens, l'assimile dans ce cas à Sarapis, mais ne l'empêche pas par ailleurs de conserver son existence propre.[56]

Isis et les divinités de son cercle sont désormais indiscutablement présentes à Novae,[57] Oescus,[58] Philippopolis[59] et Ser-

[56] Sur ce sujet discuté, cf. A. Suceveanu, Le «Grand Dieu» d'Histria, *Ktèma* 24 (1999) 271-281, et M. Oppermann, Überlegungen zum Kult des Theos Megas am Westpontos in römischer Zeit, *Izvestija na Narodnija Muzej Burgas* 4 (= *Studia in honorem Ivani Karayotov*) (2002) 50–58. Le problème est entièrement repris dans la *SNRIS* par U. Peter, à partir d'une documentation très complète qui lui permet de parvenir à des conclusions claires et nuancées.

[57] *RICIS* 618/0201 = *ILNovae* 24 = *IGLNovae* 43. Dédicace de Valerius Eutychès à Sarapis *sanctus*, inscrite sur une base en calcaire brisée en haut, trouvée en 1989, qui fut remployée dans une pièce contiguë de la basilique chrétienne édifiée sur les ruines d'une ancienne *villa*. IIe siècle apr. J.-C. Une seconde inscription pourrait concerner les cultes isiaques: *RICIS* *618/0202 = L. Mrozewicz, Inskrypcje lacinskie, *Archeologia* 33 (1982) [1985] 196 (*non vidi*) = *ILNovae* 16 = *IGLNovae* 29. Elle est gravée sur un fragment de calcaire qui constitue le rebord gauche d'un grand bloc, trouvé en 1980 dans les déblais au centre de la nef principale de la basilique, dans le secteur ouest de Novae. Au début de la première ligne conservée, qui n'est pas la première de l'inscription, on lit les lettres ISI que les éditeurs songent à restituer en *Isi[di(?) —]*. La concavité du fragment a permis de calculer que l'ensemble du bloc devait mesurer au moins 1,70 m de large. La taille imposante des lettres peut laisser penser qu'il s'agit d'un fragment architectonique provenant d'un bâtiment, peut-être un *Iseum* pour les éditeurs. Ceci me semble bien hypothétique. IIe-IIIe siècles apr. J.-C. Enfin, Sarapis avait été reconnu par A. Sadurska, Fragmenty plastorzezby z postacia Sarapisa, *Novae-Sektor Zachodni 1976* (1978) 191-195, sur un bas-relief découvert à Novae. L'identification du dieu ne me paraît guère assurée.

[58] Cf. *supra* 255 n. 51.

[59] *RICIS* 114/1501 = D. Končev, *Godisnik na Plovdivskata narodna biblioteka i muzej*, 1937-1939 [1940] 155 n°1 (*non vidi*) = *IGBulg* III, 1 936 = *SIRIS* 133 = M. Tacheva–Hitova, *Eastern Cults*, 23 n° I.37. L'inscription, dont le texte ne se déchiffre pas, mentionne cependant Sarapis. Le monnayage de la cité abonde en types isiaques. Particulièrement intéressant est le récipient cultuel découvert à Philippopolis et publié par M. Martinova, Ein antikes Kultgefäß aus Philippopolis, dans: M. Wendel (éd.), *Karasura. Untersuchungen zur Geschichte und Kultur des alten Thrakien*, I. *15 Jahre Ausgrabungen in Karasura* (Weissbach 2001) 185–188 (notre fig. 4). Il est décoré, entre autres, de deux bustes de Sarapis au-dessus d'un aigle. M. Martinova, qui a bien noté l'existence du type sur les monnaies tomitaines, ne peut cependant affirmer qu'il s'agit d'une production locale et non d'un objet d'importation. Sur ce motif, cf. R. Veymiers, Sérapis et l'aigle: polysémie d'un iconotype, *Acta Orientalia Belgica* XVII (Louvain 2003) 267-271.

Fig. 3a. Monnaie d'Istros. Règne de Commode (Coll. privée).

Fig. 3b. Monnaie d'Istros. Règne de Septime Sévère (Coll. privée).

Fig. 4. Récipient de Philippopolis. (d'après M. Martinova, « Ein antikes Kultgefäß aus Philippopolis », dans M. Wendel (éd.), *Karasura. Untersuchungen zur Geschichte und Kultur des alten Thrakien*, I. *15 Jahre Ausgrabungen in Karasura* (Weissbach, 2001), p. 186)

dica,[60] voire au Municipium Montnensium.[61] Elles le sont toujours dans l'île de Thasos,[62] sur le littoral, à Maronée,[63]

[60] À Serdica, on a recueilli une lampe en terre cuite aujourd'hui conservée au Musée de Sofia, qui porterait l'effigie de Sarapis. Cf. M. Stančeva, Kam izučavaneto na ezičeskite kultove v Serdika [Contribution à l'étude des cultes païens à Serdica], *Musei i Pametnici na Kulturata* 7.2 (1967) 6-10. L'identification du dieu ne me semble pas assurée.

[61] Cf. *supra* 255 et n. 51.

[62] *RICIS* 201/0102-0103.

[63] Trois inscriptions attestent la pérennité du culte durant le Haut Empire.

Périnthe,[64] Byzance,[65] Tomis,[66] mais aussi à Abdère (?),[67] Cal-

Une dédicace de l'agonothète Apollônios s'adresse à Sérapis, Isis, Anubis et Harpocrate, sur leur ordre. Elle est gravée sur une base sur la face supérieure de laquelle on remarque les empreintes de deux paires de pieds orientées dans le même sens, mais de dimensions différentes, la paire droite plus longue que la gauche. Fin du II^e^-début du III^e^ siècle apr. J.-C. *RICIS* 114/0204 = Y. Grandjean, *Maronée* 119-120 = Tacheva-Hitova, *Eastern Cults* 31-32 n° I.52 = Dunbabin, *Ipsa deae vestigia* 87 fig. 2 = D. Triantaphyllos, dans: *Θρακικὴ Επετηρίδα* 10 (1995-1998) ph. 363 (*non vidi*).

Deux autres dédicaces, probablement de même époque, s'adressent elles aussi à la tétrade: *RICIS* 114/0205 = D. Triantaphyllos, *AD* 27 B2 (1972) [1977] 540, et *RICIS* 114/0206 = D. Triantaphyllos, *AD* 48 B2 (1993) [1998] 405.

[64] Pendant plusieurs siècles, de nombreuses émissions locales figurent Isis et Sarapis, mais aussi Anubis, Apis et Harpocrate. Un sanctuaire des divinités isiaques a dû exister durant toute la période. Cf. E. Schönert, *Die Münzprägung von Perinthos* (Berlin 1965) IS n° 31-58, 92, 149-156, 224-226, 259-271, 602-606, 749, 782-783, 860 et 896; voir 54-55 sur la continuité du culte du III^e^ siècle av. J.-C. au III^e^ siècle apr. J.-C. La question est reprise par U. Peter dans la *SNRIS*. Cf. également l'amulette en or trouvée dans un sarcophage exhumé devant le mur occidental de la ville et portant l'invocation bien connue Εἷς Ζεὺς Σεράπις· *RICIS* 114/0602 = M. Sayar, *Perinthos*, 226 n° 43 et pl. XV, figg. 57-58. I^er^-II^e^ siècles apr. J.-C.

[65] Au moins une sinon deux stèles funéraires d'époque impériale portent des représentations de femmes qui ont pu être des isiaques. Sur la première, fragmentaire, découverte à Istanbul (Beyazit), on trouve une femme, vêtue du *chiton* et de l'*himation* noué sur la poitrine. Ce nœud, ainsi que la représentation d'une ciste suggèrent qu'il s'agit d'une isiaque, dont le nom ne peut se déchiffrer: *RICIS* 114/0704 = N. Firatli, *Les stèles funéraires de Byzance gréco-romaine, avec l'édition et l'index commenté des épitaphes, par L. Robert* (Paris 1964) 100 n° 150 = *I.Byzantion* 138. Une seconde stèle funéraire, aujourd'hui égarée, au nom de Glykea, fille d'Hérakôn, est republiée par A. Łatjar, *I.Byzantion* 139. Découverte en 1835 lors de l'édification de l'église arménienne de l'Archange Michel, elle fut décrite sommairement par K. Lehmann, *Byz.-ngr. Jahrbuch* 1 (1920) 381 n. 2, qui notait le vêtement à franges qu'elle portait. Le dernier éditeur songe à en faire une isiaque, ce qui est possible mais non assuré en l'absence de tout support iconographique.

Quant à la stèle de marbre représentant un banquet funéraire et portant une première inscription, au-dessus du relief, martelée pour faire place à l'épitaphe de Poseidonios, fils d'Artémidôros, elle présente sur la marge inférieure une autre inscription, dédicace à Isis d'une certaine Épikratè, fille de Dionysios, addition postérieure faite lors du second remploi de la stèle: *RICIS* 114/0702 = N. Firatli, *Stèles funéraires de Byzance* 59 n° 41 = G. Daux, *BCH* 91 (1967) 480-481 = Cl. Vatin, La stèle funéraire de Byzance n° 41, *BCH* 92 (1968) 220-225, avec un appendice de Ph. Bruneau = *SIRIS* 129a = *I.Byzantion* 16. La scène du banquet funéraire a pu être réutilisée sans difficulté dans un contexte isiaque, le banquet devenant alors la représentation figurée de la κλίνη d'Isis.

[66] *RICIS* 618/1004-1007.

[67] *RICIS* 114/0101. Simplement mentionnée par Ch. Koukouli, *AD* 24 (1969) Chron.356, l'inscription, une dédicace à Isis et à Sarapis par un certain Diês, fils d'Euphémos, a été publiée de manière incomplète par D. Hereward, An inscription from Thrace, *ZPE* 17 (1975) 125-126 (*Bull.* 1976, 463), et, indépendamment, par

latis,[68] Troesmis[69] et Olbia, où un temple avec portique est édifié aux dieux qui écoutent les prières Sarapis, Isis, Asclépios, Hygie et Poséidon, pour la fortune de Sévère Alexandre, du saint Sénat et des troupes ainsi que pour le salut et la stabilité de la cité.[70] Toutefois, aucun sanctuaire isiaque de Mésie Inférieure et de Thrace n'a jusqu'à présent été découvert. Cependant, le témoignage des monnaies, plus que des inscriptions, fait d'Odessos,[71] Marcianopolis, Mesembria,[72] Nicopolis ad Istrum,[73] Bizye, Deultum, Augusta Traiana, Hadrianopolis, Traianopolis, Pautalia des cités où les cultes isiaques sont bien implantés à l'époque sévérienne, et même encore au milieu du IIIe siècle, Gordien III et Philippe II étant régulièrement associés à Sarapis au droit des pièces (figg. 5a-b).[74] Le dieu, *comes Augusti*, prend alors incontestablement le pas sur Isis, qui n'apparaît plus

---

Tacheva-Hitova, *Eastern Cults* 32 n° I.53 et pl. XVI (qui ne connaît pas les publications antérieures, et dont l'édition n'est guère satisfaisante). L'autel en marbre blanc, très détérioré, sur lequel a été gravé l'inscription, provient d'une église St Georges à Mandra, aurait par la suite été transporté à Xanthe et est actuellement conservé au Musée de Cavalla, n° inv. Λ 784. La provenance abdéritaine n'est donc pas assurée. II^e^ siècle apr. J.-C.?

[68] Stèle funéraire de la fille d'un isiaque. *RICIS* 618/0901 = A. Avram, Un nouveau document sur le culte d'Isis à Callatis à l'époque impériale, *RRÉ* 1 (1997) 5-11 = *id.*, *Inscriptions grecques et latines de Scythie Mineure. III, Callatis et son territoire* (Bucarest et Paris 1999) 505-507 n° 183. Fin II^e^-début III^e^ siècles apr. J.-C.

[69] *RICIS* 618/1201 = *CIL* III 6164 = *SIRIS* 710 = Tacheva-Hitova, *Eastern Cults* 6 n° I.7 = *ISM* V 205 n° 168 = L. Bricault, Notes à propos de CIL III 6164, *ZPE* 91 (1992) 215-216. Cette dédicace en latin à *IOM Sérapis*, gravée sur le chapiteau d'un pilastre en calcaire, est sans doute à mettre en relation avec la présence dans la ville, aux II^e^-III^e^ siècles apr. J.-C., de la *legio V Macedonica*.

[70] *RICIS* 115/0201 = *IOSPE* I^2^ 184 = *SIRIS* 713.

[71] Rappelons toutefois la découverte de plusieurs statuettes en bronze dans les thermes d'Odessos et, parmi celles-ci, d'une statuette d'Isis-Fortuna (h. 14,5 cm) aujourd'hui conservée au musée de Varna (n° inv. II 5305) (notre fig. 6). Cf.Georgiev, Plastique en bronze des Thermes romains à Varna, *Arch* (Sofia) 20 (1978) 33-39 (en bulgare, résumé en français 39), 34 fig. 4 pour Isis. Il n'est pas possible de certifier qu'il s'agit d'un travail local, quoique l'auteur le suggère fortement.

[72] I. Karajotov, Mesambrijskijat panteon, dans: *Jubilaeus V: In honorem Prof. Dr. Margaritae Tacheva* (Sofia, 2002), 206.

[73] C'est peut-être de Nicopolis que provient en réalité une plaque en marbre trouvée en 1959 à Butovo-Nedan, située à quelques km à l'ouest de l'actuelle Nikyup, présentant en relief Diane chasseresse (notre fig. 7), dédiée par un certain Iulianus Taurus, prêtre d'Isis: *RICIS* 618/0301 = B. Gerov, *Inscriptiones Latinae in Bulgaria repertae. Inscriptiones inter Oescum et Iatrum repertae* (Sofia 1989) n° 440.

[74] En attendant la publication de la *SNRIS*, on pourra se reporter aux tableaux de synthèse réalisés par Tran tam Tinh, Sérapis et Isis en Thrace et en Mésie Inférieure: problèmes iconographiques, dans: *Pulpudeva, Semaines philippopolitaines de l'histoire et de la culture thraces 6—Supplementum, Plovdiv, 10-12 octobre 1986* (Sofia 1998) 172-195.

Fig. 5a. Monnaie de Marcianopolis. Règne de Gordien III (Coll. privée).

Fig. 5b. Monnaie de Tomis. Règne de Philippe Ier (Coll. privée).

Fig. 6. Statuette d'Isis-Fortuna d'Odessos (d'après P. Georgiev, « Plastique en bronze des Thermes romains à Varna », *Arch* (Sofia) 20 (1978), p. 34 fig. 4).

Fig. 7. Dédicace d'un prêtre d'Isis, Butovo-Nedan (d'après B. Gerov, *Inscriptiones Latinae in Bulgaria repertae. Inscriptiones inter Oescum et Iatrum repertae* (Sofia, 1989), n° 440).

que sporadiquement dans la documentation, essentiellement sous l'aspect d'Isis *Pelagia*, patronne de la navigation. Des monnaies au type d'Isis à la voile sont frappées à Callatis sous Commode, Septime Sévère et Gordien III[75], à Philippopolis sous Commode (fig. 8a)[76], à Byzance sous Caracalla[77], à Anchialos sur des monnaies

[75] *SNRIS* Callatis 2, 4 et 8.
[76] *SNRIS* Philippopolis 4.
[77] *SNRIS* Byzantium 1.

Fig. 8a. Monnaie de Philippopolis. Règne de Commode (d'après le catalogue de la maison *G. Hirsch Nachf.* 203 (1999), 601).

Fig. 8b. Monnaie d'Anchialos. Début IIIe s. apr. J.-C. (d'après B. Pick, *AMNG*, 408).

d'époque sévérienne présentant le buste de Sarapis au droit (fig. 8b),[78] enfin à Périnthe sous Sévère Alexandre.[79] Si la présence, à l'époque impériale, d'un culte rendu à Isis marine dans les ports de Callatis, Anchialos et Byzance ne peut surprendre, les émissions de Philippopolis et de Périnthe méritent un commentaire. Philippopolis, en Thrace intérieure, est située à près de 200 km de la mer de Thrace, mais dispose d'un port fluvial sur le fleuve Hébros, ce qui invite à penser qu'Isis pouvait apparaître comme maîtresse de la navigation fluviale, à l'instar de Sarapis.[80] Quant à l'émission de Périnthe (fig. 9), elle présente un motif plus complexe, qui concerne la présence isiaque dans la cité aussi bien directement qu'indirectement. Sur le pont d'une galère navigant à gauche, on trouve à la proue Isis *Pelagia* debout à gauche, la tête de face, tenant une voile de ses deux mains, dans le sens de la marche du navire; au milieu, Sévère Alexandre, vêtu de la toge, debout de face, la tête à gauche,

[78] *SNRIS* Anchialus 15.

[79] *SNRIS* Perinthus 14.

[80] Sur ce point, on verra nos remarques dans *Isis, Dame des flots* (à paraître), et celles présentées par U. Peter lors du XIII Congreso Internacional de Numismática de Madrid en 2003, sur la relation existant entre ce type et la navigation sur l'Hébros. Pour Sarapis protecteur de la navigation fluviale, cf. déjà L. Bricault, Présence isiaque dans le monnayage impérial romain, dans: F. Lecocq (éd.), *L'Égypte à Rome. Actes du colloque international de Caen* 28-30.11.2002, Cahier de la MRSH-Caen n° 41 103-104.

Fig. 9. Monnaie de Périnthe. 231 apr. J.-C. (d'après le catalogue de la maison *Freeman & Sear* 5 (1999), 110)

salue de la droite levée et tient un sceptre de la gauche; à la poupe, Sarapis, debout de face, la tête coiffée du *calathos* tournée à gauche, vêtu d'un long *pallium*, couronne l'empereur de la droite, la gauche tenant le gouvernail du bateau. Cette émission doit dater de 231 apr. J.-C. et commémorer l'embarquement, depuis Périnthe, de Sévère Alexandre parti affronter les Sassanides. L'expédition, à commencer par la traversée, est ainsi placée sous la protection d'Isis et de Sarapis, divinités adorées de longue date dans la cité thrace et garantes d'une victoire qui ne saurait échapper aux Romains.[81]

Comme on vient de le voir, les cultes isiaques, au milieu du III^e^ siècle après J.-C. et sans doute plus tardivement,—Sarapis figure encore sur des médaillons de Périnthe frappés sous le règne de Gallien—,[82] sont bien présents dans les centres urbains du territoire méso-thrace. Telle n'est cependant pas la seule aire de diffusion de ces cultes. De nombreux petits objets, à commencer par des statuettes, ont été retrouvés en des lieux divers, cités de second rang et *villae* romaines.[83] En l'absence de fouilles spécifiques et scientifiquement fiables, on doit la plupart du temps se contenter de mentionner ces

[81] Cf. E. Schönert-Geiss, *Perinthos* 43.
[82] *SNRIS* Perinthus 16.
[83] Cf. par exemple I. Mitrofan, Sérapis sur un moule de l'habitat romain de Mičasasa, *SCIVA* 43 (1992) 55-61 (en roumain).

objets sans pouvoir leur attribuer une provenance précise, ni leur donner une signification autre que générale.[84]

Il semble donc que la diffusion des cultes isiaques en Thrace et en Mésie Inférieure se soit opérée dès le III^e^ siècle av. J.-C., d'abord, comme il se doit, sur les littoraux, puis plus avant vers l'intérieur à partir de l'époque flavienne. Les dernières traces cultuelles se perdent dans les soubresauts de la fin du III^e^ siècle apr. J.-C. Isis et Sarapis paraissent avoir suivi dans ces régions, des voies parfois aussi divergentes que convergentes. Isis, assimilée d'abord à Aphrodite et à Arsinoé II, y est vénérée comme divinité protectrice des marins, un rôle dont la popularité ne se dément pas six siècles durant, y compris sur le réseau fluvial. Elle est aussi une divinité guérisseuse, à l'instar de son parèdre qui, quant à lui, semble avoir eu quelque difficulté à s'implanter, avant de connaître le succès, certes relatif, aux époques antonine et sévérienne, bénéficiant de l'appui du pouvoir impérial, mais aussi d'un rapprochement qui n'est peut-être pas fortuit avec le Théos Mégas.

[84] Aux documents réunis dans l'*Atlas*, outre la statuette de Madara évoquée *supra* n. 36 et le récipient de Philippopolis mentionné n. 59, on ajoutera:

une statuette d'Isis en bronze provenant de Bizone, dans la Dobroudja; cf. I. Vasilčin, Monuments antiques des cultes orientaux sur la côte de la Mer Noire en Dobroudja, *BMNVarna* XXI (1985) 62-65;

un buste en bronze de Sarapis provenant de Bukovets, conservé au Musée de Veliko Tarnovo; cf. M.-Chr. Budischovsky, dans: *Isis en Occident*, 174.

une statuette en bronze d'Harpocrate provenant de Tchomakovtzi, conservée au Musée archéologique de Sofia, n° inv. 6073; cf. *Le Bronze sculpté de l'époque romaine au Musée archéologique National de Sofia* (1984) n° 186.

TÉMOIGNAGES ISIAQUES EN DACIE (106-271 AP. J.-C.): CULTES ET ROMANISATION

Marie-Christine Budischovsky

Loin du cœur de l'Empire de Rome, la Dacie n'est pourtant pas sans trace des divinités isiaques. Quoique la conquête du territoire date du début du II^e^ siècle avec Trajan, bien après la plupart des autres provinces, sa romanisation n'en est pas moins intense, et, dans ce sillage, Isis et son cortège ont pu prendre place. Dans le contexte de la répression des troubles barbares qui ont ébranlé la zone danubienne lors du règne de Marc Aurèle, nos dieux progressent vers l'Est par le *limes*, le long du fleuve et des voies romaines; leur culte bénéficie de la prospérité de l'ère des Sévères. Dans le dernier tiers du III^e^ siècle, les régions du Danube sont victimes de graves invasions, en particulier celle des Goths. La Dacie est la plus exposée, ce qui conduit Aurélien à retirer les troupes romaines de cette région; c'est le premier grand recul de la conquête de Rome sur le Danube en 271 et, donc, la dernière borne pour une véritable diffusion de nos cultes.

Sous l'influence du livre magistral de Franz Cumont,[1] et en tenant compte des critiques de Jules Toutain,[2] Dorin O. Popesco avait, jadis, publié un article pionnier intitulé « Le culte d'Isis et de Sérapis en Dacie »,[3] avec un premier catalogue des inscriptions daces. On citera aussi le répertoire de Leslie W. Jones, auteur du premier ouvrage sur les cultes en Dacie[4], ainsi qu'une recherche centrée sur les cultes orientaux par Octavian Floca.[5] Puis, les travaux de Jean Leclant[6] et de Maarten J. Vermaseren ont marqué un renouveau de ce thème

[1] Cumont, *Religions orientales*.

[2] *Les cultes païens dans l'Empire romain* (Paris 1911).

[3] *Mélanges de l'Ecole Roumaine en France* (Paris 1927) 159-209.

[4] The Cults of Dacia, *University of California Publications in Classical Philology* IX, 8 (Berkeley 1929) 245-305.

[5] I culti orientali nella Dacia, dans: *Ephemeris Dacoromana*, Annuario della scuola romena di Roma, VI (Rome 1935) 204-249.

[6] Objets égyptiens et égyptisants trouvés hors d'Égypte, *Orientalia* 23 (1954) et années suivantes. Pour le détail des travaux de J. Leclant, voir Leclant et Clerc, *IBIS* III nn° 734-763.

avec l'inventaire systématique des «cultes orientaux»: inscriptions et monuments figurés. Si l'ensemble de la Dacie n'a pas fait l'objet d'une publication dans la célèbre collection des ÉPRO, il faut pourtant signaler un volume consacré à la Dacie du Sud,[7] bien que ce ne soit pas la partie la plus riche en documents. On mentionnera, dans la même décennie, la thèse non éditée de Alexandru Popa sur les cultes d'Égypte et d'Asie Mineure en Dacie,[8] qui élargit la documentation avec un premier inventaire des monuments figurés. En revanche, les études de Silviu Sanie sur les cultes orientaux en Dacie romaine ne sont pas centrées sur l'Égypte.[9] On notera aussi les synthèses de la fin du siècle dernier sur les isiaques dans les Balkans[10] et les réflexions de romanistes, comme celles de Nicole Belayche, qui ont renouvelé la perspective générale.[11] On utilisera, dans cet article, les répertoires les plus actualisés sur les cultes isiaques dont le maître d'œuvre est Laurent Bricault: l'atlas,[12] le recueil d'inscriptions,[13] ainsi que les principes méthodologiques consignés dans les actes des colloques internationaux sur les études isiaques.[14]

Il ne sera pas refait un catalogue détaillé des documents de Dacie, une simple carte (carte n° 1) faisant l'état des lieux, avec pour base principale l'excellent atlas de L. Bricault. En revanche, il y aura discussion des cas litigieux et présentation de monuments nouveaux ou mal connus. Un premier tableau (tableau 1) fait le point sur les

---

[7] I. Berciu, C. C. Petolescu, *Les cultes orientaux dans la Dacie méridionale*, ÉPRO 46 (Leyde 1976).

[8] A. Popa, *Cultele egiptene shi microasiatice in Dacia romana*, thèse mss inédite (Cluj 1970); *id.*, O noua inscriptsie inchinata zeitsei Isis la Apulum, *SCIVA* XIII (1962) 147-152; *id.*, Citeva consideratsii referitoare la divinitatsile egiptene shi microasiatice in epigrafia Daciei romane, *Apulum* XXI (1983) 71-80.

[9] S. Sanie, Quelques considérations sur les cultes gréco-égyptiens en Dacie romaine, dans: *Actes de la XIIe conférence internationale d'Études classiques «Eirene»* (Bucarest et Amsterdam 1975) 529-537; *id.*, *Cultele orientale in Dacia romana. 1. Cultele siriene shi palmiriene* (Bucarest 1981).

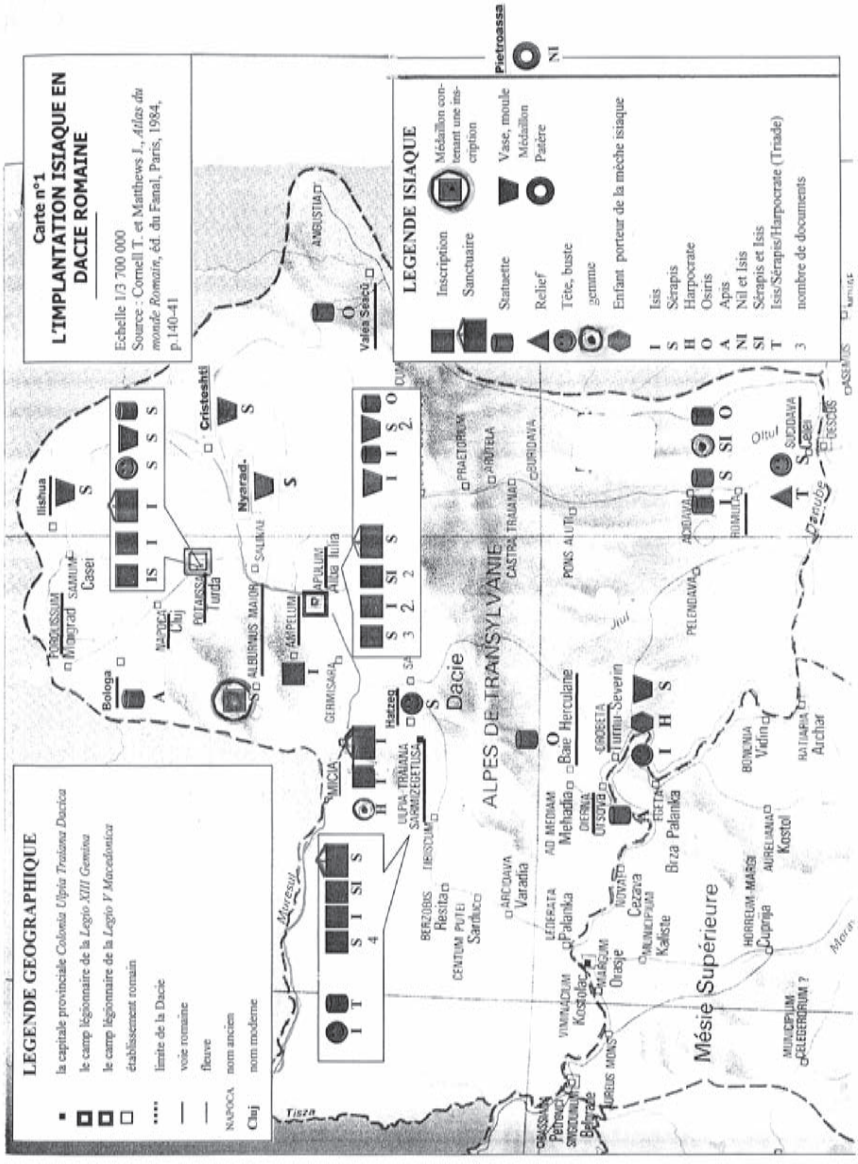
[10] M. Malaise, La diffusion des cultes égyptiens dans les provinces européennes de l'Empire romain, dans: *ANRW*, II, 17.3 (Berlin-New York 1984) 1677-1679; Hölbl, *Balkanraum;* Vidman, *Donauprovinzen*; G. Clerc, La diffusione del culto isiaco nelle province occidentali dell'impero romano, dans: *Iside* 538-539.

[11] N. Belayche, L'Oronte et le Tibre: l' 'Orient' des cultes 'orientaux' de l'Empire romain, dans: *L'Orient dans l'histoire religieuse de l'Empire. L'invention des origines*, Bibl. de l'EHESSR, 110 (Louvain-Paris 2000) 1-35; *ead.*, Deae Syriae Sacrum. La romanité des cultes 'orientaux', *Revue Historique* 615 (juil./sept. 2000) 565-592.

[12] Bricault, *Atlas* 28-29 (carte) et 34-35 pour la Dacie.

[13] Le *RICIS*, qui fait suite à la *SIRIS* de L. Vidman.

[14] *De Memphis à Rome* et *Isis en Occident*.



Carte 1. Implantation isiaque en Dacie romaine.

Tableau n° 1: inscriptions de Dacie romaine.

Lieu	Dieu	Fidèle	Activité	Formule	Date	Références
APULUM	Isis myrionyma	Aelia Iusta pro Veranio Firno filio		sacrum, v. s. l. m.	f.II - d.III	616/0404
	Isis [et S?] (Lieu?)	M. Statius Priscus	leg. Aug. pro pr.		156-158	616/0302
	Serapis	C. Cosconius Sabinianus	pr.pilus leg. XIII Gemina		II - III	616/0405
SERAPEUM?	Sarapis Augustus	Tib. Iulius Flaccinus	leg. Aug. pro pr.	sacrum	164-168	616/0401
	Numen Serapis	C. Iulius Metrobianus	IIvir col. S., sacerdos Aesculapi pontifex, quinq., IIvir col. Ap		f.II–d.III	616/0406
	Sarapis Jupiter Sol Isis Luna Diana	L. Aemilius Carus	leg. aug. pro pr. III Dac.		173-175	616/0402
	Sarapis et Isis	L. Iunius Rufinus Proculianus	trib. laticl. leg. XIII gem.		Marc Aurèle	616/0403
SARMIZE-GETUSA	Dea Isis	Priscianus	augustalis col. S. metrop.		Apr. 221	616/0203
		Aurelia Fortunata	liberta eius		Sév. Alex.	
SERAPEUM	Invictus deus Serapis et Isis frugifera			pro sal. et incol. imp. Caracalla	Caracalla	616/0204
	Invictus deus Serapis	Caesidius Respectus et Apronilla eius	proc. Aug. n.		Caracalla	616/0205
	Invictus deus Serapis	M. Lucceius Felix	proc. Aug. n.		Sévère Alex.	616/0207
	Invictus deus Serapis?	M. Lucceius Felix	proc. Aug. n.	pro sal.	Sévère Alex. et Iulia Mamaea	616/0208
	Zeus maître dx Ser.	Cassius, fils d'Al...			Caracalla	616/0206
POTAISSA	Isis myrionyma	C. Iulius Martialis et L. Livius Victorinus	«pater» colleg. Isis «quaestor»	dono dederunt	II - III	616/0102
COLLEGIUM ISIDIS	Isis et Serapis	C. Iulius Antigonus et Flavia Apollinaria eius	cent. leg. V Maced Pia C.	v. l. s.	+ 180	616/0101

MICIA ISEUM	Isis, templum	Domitia ép. Varenius Pudens et ses compagnes Vettia... et Au....		ex voto templum fecit	f.II - d.III	616/0301
AMPELUM	Isis	Verus et Romanus	vernae Aug. n. vilici	pro salute M. Iulius Apollinaris, procurateur	f.II - d.III	616/0501
ALBURNUS MAJOR	Serapis			protection	III	616/0601

inscriptions retenues; un second tableau (tableau 2) donne la synthèse finale de la documentation.

Le premier centre de diffusion, dès les Antonins, est Apulum (Alba Iulia), siège de la *legio XIII Gemina*, en Dacie Supérieure; Marc Aurèle y fonde un municipe (*municipium Aurelium Apulense*) dans la zone au bord du Muresh, dans l'actuel quartier Partosh; il organise le territoire en Trois Dacies, sous l'autorité d'un légat propréteur de rang consulaire disposant des pouvoirs militaires et administratifs. C'est aussi alors qu'il mène campagne contre les Barbares qui menacent les régions danubiennes: on rappellera l'épisode de la «Pluie miraculeuse» où intervient le mage Arnouphis en 172.[15] M. Malaise[16] a bien montré que ce hiérogrammate égyptien est dans l'entourage de l'empereur depuis les années 167-168. Dès cette époque, trois dédicaces, retrouvées en 1878 dans la zone du prétoire,—les deux dernières sont conservées au musée de Deva, siège du musée départemental -, attirent l'attention. La première[17], dédiée à *Sarapis Augustus*, est consacrée par Ti. Iulius Flaccinus, légat propréteur de Dacie Supérieure, probablement entre 164 et 168. La deuxième est faite à Sarapis Jupiter Sol, Isis Lune Diane et les dieux et déesses sauveurs par le légat propréteur des Trois Dacies[18], L. Aemilius Carus, probablement entre 173 et 175; le père de ce haut fonctionnaire, gouverneur d'Arabie a, lui aussi, fait honneur à Zeus Hélios mégas Sarapis et Isis dans une inscription grecque de Gerasa en 142-143;[19] la troisième honore Sarapis et Isis au nom de L. Iunius Rufinus Proculianus,[20] tribun laticlave de la *legio XIII* basée à Apulum. D'après la position de découverte des inscriptions, L. Bricault pense qu'il existait un lieu de culte isiaque dans l'enceinte du prétoire d'Apulum, comme c'est le cas à Sarmizegetusa. Nous serions, alors, tentés de rattacher au fonds d'Alba Julia la plus ancienne de nos inscriptions, une dédicace à Isis (et Sérapis?) de M. Statius Pris-

[15] Sur cet épisode, cf. dans ce même volume P. Cordier, *supra* 106-108.

[16] Malaise, *Conditions* 428-432.

[17] *SIRIS* 689 = Popa, *Apulum* XXI 73 = *IDR* III/5, *Apulum* 317 = *RICIS* 616/0401.

[18] *SIRIS* 690 = Popa, *Apulum* XXI 73 = *IDR* III/5, 319 = *RICIS* 616/0402.

[19] *SIRIS* 366 = *RICIS* 404/0401. Cf., sur cet aspect du dieu, L. Bricault, Zeus Hélios mégas Sarapis, dans: Chr. Cannuyer *et al.* (éds.), *La langue dans tous ses états. Michel Malaise in honorem*, Acta Orientalia Belgica, XVIII (Louvain 2005) 243-254.

[20] *SIRIS* 691 = Popa, *Apulum* XXI 73 = *IDR* III/5, 318 = *RICIS* 616/0403.

Tableau n° 2: cultes isiaques en Dacie romaine.

LES DIVINITÉS	INSCRIPTIONS	STATUES/RELIEFS	STATUETTES	DÉCOR D'OBJETS
APULUM (Alba Julia)	Isis myrionyme	P. statue Isis	TC moule Isis	
	Isis [et Serapis?]		Br. Osiris	
Serapeum?	Serapis			
	Sarapis augustus			
	Numen Serapis			TC méd moule Sér.-Sol
	Sarapis Jup. Sol, Isis Luna Diana			
	Sarapis et Isis			
MICIA (Vetel) Iseum	Isis			Gemme Horus
POTAISSA (Turda)	Isis myrionyme	P. tête Sérapis		TC méd. moule Sér.-Sol
collège d'Isis	Isis et Sérapis		Br. Sérapis trônant	
AMPELUM (Zlatna)	Isis			
ALBURNUS MAJOR	Sérapis (grec)			
Cristeshti				TC méd. moule Sérapis
Ilusova				TC méd. moule Sér.-Sol
Nyàràdkaràcsonyafa				TC méd. moule Sérapis
Bologa			Br. Apis	
SARMIZEGETUSA	Dea Isis	P. buste Serapis (Hatseg)		
Serapeum		P. buste Isis?	Br. triade Is.-Ser.-Harp.	
	Invictus deus Ser. et Isis frugifera			
	Inv. d. Serapis (3)			
	Zeus Sarapis (grec)			
Valea Seacu			Br. Osiris	
Banat			Br. Osiris	
DIERNA (Orsova)			Br. Apis	
DROBETA		Br. buste Isis lotus		Br. vase buste Sérapis?
(Turnu Severin)		P. tête mèche Horus		
SUCIDAVA (Celei)		P. relief triade Is.Ser.Hrp.		
		P. tête Serapis		
ROMULA (Resca)			Br. Sérapis assis	
			Br. Osiris	
			TC Buste Isis	Gemme bustes Isis-Sér.
Pietroassa				plat or dieux nilotiques

cus,[21] gouverneur entre 156 et 158, à la fin du règne d'Antonin le Pieux, et connu pour sa piété envers les dieux de Rome dans notre camp de légion.[22] L'origine exacte du monument de Priscus, qui est aussi répertorié au musée de Deva, est controversée: L. Vidman suivi par L. Bricault l'attribue, en hésitant, à Micia, centre d'un camp auxiliaire; A. Popa pense à Sarmizegetusa ou à Apulum. I. I. Russu la situe à Sarmizegetusa. Si nous proposons plutôt Apulum, c'est en raison de la mention d'un légat propréteur que l'on mettra en parallèle avec celles des deux autres gouverneurs qui ont rendu hommage à nos dieux sous les Antonins. Pour d'autres exemples dans une zone proche des Balkans, vers la même époque, nous avons l'épigraphe mentionnant un temple de Sérapis érigé par un gouverneur de Mésie et trouvée à Byala Slatina en Mésie Inférieure[23]. Trois autres témoignages d'Apulum sont datables de la fin du II^e^ ou du début du III^e^ siècle: un hommage est rendu à Sérapis par un militaire[24], C. Cosconius Sabinianus, primipile de la *legio XIII*; un autel trouvé à Partosh, a été élevé en ex-voto pour Isis myrionyme par Aelia Iusta pour son fils[25]; cette femme appartient à la famille récemment romanisée des *Aelii*, d'origine palmyrénienne. Enfin, une inscription au *numen* de Sérapis, commandée par un magistrat local[26], Caius Iulius Metrobianus[27], au début du III^e^ siècle, a été exhumée dans le secteur des *canabae*.

Ce document a été souvent commenté, car ce notable, au *cognomen* d'allure gréco-orientale, est prêtre d'Esculape, pontife, *quinquennalis* et *duumvir* à Apulum (le municipe est devenu la *colonia Aurelia Apulensis* depuis Commode), sans compter une fonction honorifique à Sarmizegetusa. La fonction guérisseuse du dieu peut expliquer la dévotion de Metrobianus qui a épousé une Aelia Bona et utilise le même terme de *numen* qui caractérise l'aspect efficace des dieux protecteurs par excellence de la santé, Esculape et Hygie; ainsi, sur

[21] *SIRIS* 687 = Popa, *Apulum* XXI 73 = I. I. Russu, *IDR* III/2, *Sarmizegetusa*, 229 = *RICIS* 616/0302.

[22] Base de statue dédiée à I.O.M. et l'assemblée des dieux et des déesses pour le salut et la puissance de Rome et la vaillance de la *legio XIII*; voir *IDR* III/5, 185.

[23] *SIRIS* 702 = Tacheva-Hitova, *Eastern Cults* 3-4 n° I, 1 = *RICIS* 618/0102.

[24] *SIRIS* 693 = *IDR* III/5, 315 = *RICIS* 616/0405.

[25] *SIRIS* 692 = *IDR* III/5, 104 = *RICIS* 616/0404. L. Bricault prépare une étude sur cette famille.

[26] *SIRIS* 694 = *IDR* III/5, 316 = *RICIS* 616/0406.

[27] Ce notable est cité sur d'autres dédicaces de ce site: *IDR* III/5, 100 (à Hercule invaincu), 325 à Partosh (au *deus* Sylvain).

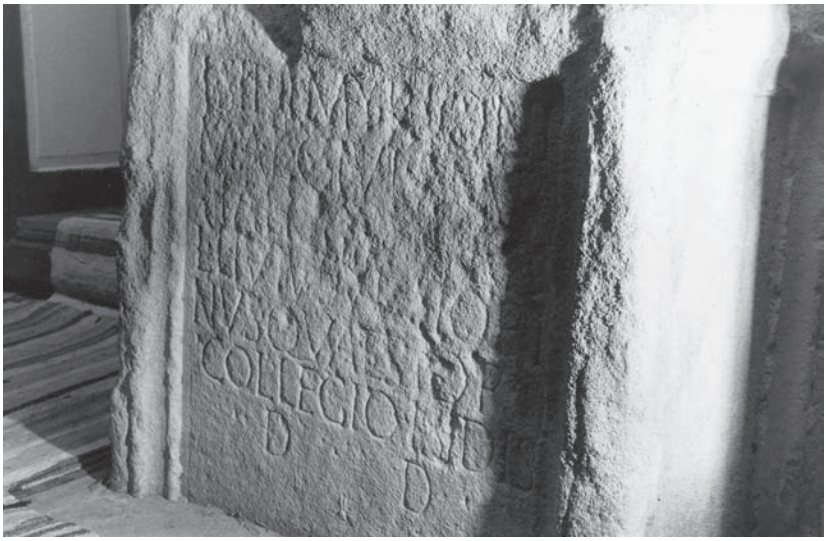


Fig. 1. Plaque dédiée à Isis myrionyme (*Potaissa*) (Photo de l'auteur).

vingt et une inscriptions consacrées à ces dieux, sur ce site, le terme *numen* apparaît sept fois[28]; il existait probablement un lieu de culte à ces divinités à *Apulum*[29] ainsi qu'à Sarmizegetusa. De plus, un moule de médaillon en terre cuite, d'un usage probablement cultuel, est orné d'un côté d'un buste de Sol-Sérapis, de l'autre des figures d'Esculape et Hygie encadrant un autel, ce qui corrobore l'association de ces divinités dans le domaine médical, bien connue dans le monde romain[30]. Nous présentons, ici, trois monuments peu connus de la même ville: un moule de statuette en terre cuite (fig. 4), trouvé dans le quartier de Partosh, représente un buste d'Isis surgissant d'un calice végétal;[31] la déesse est également connue par une petite statue en pierre acéphale inédite,[32] identifiable grâce au nœud isiaque

[28] *IDR*, III/5, 1, 3, 4, 8, 19, 199 et 220.

[29] I. H. Crishan, Asklepeionul roman de la Apulum, *Apulum* IX (1971) 341-346.

[30] Par exemple à Salzbourg où une tête du dieu a été retrouvée dans un sanctuaire d'Esculape: Bricault, *Atlas* 120. Un deuxième moule du même type à l'effigie du seul Sérapis, conservé au musée d'Alba Iulia, est signalé par A. Popa, Sérapis, Esculap shi Hygia pe un tipar de la Apulum, *SCIVA* X (1959) 469-473 (fig.).

[31] H. 14,5 cm; la. 12,2 cm. Cluj, musée d'histoire, inv. n° 3676. Cf. V. Christescu, *Viatsa economica a Daciei romane* (Piteshti 1929) pl. VII fig. 1.

[32] H. 31cm. Elle a été trouvée en 1969, Bd du 6 Mars (*colonia nova*). Alba Iulia, musée de l'Unité, inv. n° 775.

Fig. 2. Buste de Sarmizegetusa (*BAR* 55 pl. XLI).

(fig. 3). Une statuette d'Osiris en bronze doré proviendrait aussi d'Alba Julia, si l'on en croit l'inventaire.[33]

D'Apulum, qui joue le rôle de plaque tournante, on atteint, à l'ouest, Micia, siège d'un camp auxiliaire, en descendant la vallée

[33] H. 10,2 cm avec le tenon. Achat du musée en 1903. Musée de l'Unité, inv. n° 4604. Cf. A. Popa, Nouvelles données concernant les cultes de Men et de Jupiter-Ammon dans la Dacie Supérieure, *Latomus* 24 (1965) 562-563 pl. XLIII fig. 10.

Fig. 3. Statue acéphale d'*Apulum* (Photo de l'auteur).

du Muresh. L'existence d'un *templum* d'Isis,[34] suite à un vœu, au tournant des II^e^-III^e^ siècles, est bien attestée par l'initiative d'un groupe de trois femmes, avec en tête, Domitia, épouse de T. Varenius Pudens, chevalier, préfet de cohorte et important notable de Sarmizegetusa—sans compter des titres honorifiques à *Apulum* et *Porolissum*—; en revanche, nous excluons les deux autres inscriptions prêtées à ce site: celle de Priscus que nous préférons situer à *Apulum* et celle des militaires de l'*ala prima Hispanica* qui a été relue de manière convaincante par les épigraphistes roumains.[35] La vieille copie fautive de L. Fodor (1844) doit être abandonnée et l'on doit lire *deae s[anctae] reg[inae]*selon I. Russu[36] ou *deae s[yriae] reg[inae]* selon S. Sanie[37], au lieu de *deae [I]s[idi] reg[inae]*[38].

En suivant le Muresh vers l'est, on aboutit non loin de Potaissa, capitale militaire de la Dacie du Nord, avec deux inscriptions datables

[34] *SIRIS* 686 = Russu, *IDR* III/3, *Pars media*, 48 (fig.) = *RICIS* 616/0301.
[35] *SIRIS* 688 = *IDR*, III/3 n° 75 (fig.). *RICIS* *616/0303.
[36] *IDR*, III/3 n° 75 qui reprend la lecture de O. Seeck, s. v. *Regina*, *PWRE*, I A (1914) col. 472.
[37] S. Sanie, *Cultele Orientale*, I 264 n. 9 n° 43; *id.*, Die Syrischen und Palmyrenischen Kulte im römischen Dakien, dans: *ANRW*,II, 18, 2 1203.
[38] *SIRIS* 688 = *RICIS* *616/0303.

Fig. 4. Moule d'un buste d'Isis (*Apulum*) (Photo de l'auteur).

de la fin du II^e^ et du début du III^e^ siècles: un ex-voto à Isis et Sérapis émane d'un militaire de la *legio V Macedonica*, C. Iulius Antigonus et de sa femme Flavia Apollinaria[39]; la plus remarquable témoigne, dans une dédicace à Isis myrionyme[40], de l'existence d'un collège d'Isis et de deux de ses membres, le *pater* C. Iulius Martialis, sans doute chef spirituel[41], et le *quaestor*, trésorier, L. Livius Victorinus.

[39] *SIRIS* 697 = *RICIS* 616/0101.
[40] *SIRIS* 698 = *RICIS* 616/0102.
[41] Apulée, *Méta.* XI, 21, 3 et 25, 7.

Ce monument est actuellement conservé dans la cuisine en plein air d'une maison privée de Turda, d'accès difficile (fig. 1). De cette même ville, proviennent des documents figurés peu connus concernant Sérapis: une tête en calcaire local, avec trous de foret pour les mèches et tenon pour le *modius*, appartient à une collection particulière de Cluj et fut découverte en 1928 sur une colline de la ville[42]; on peut, encore, signaler une statuette en bronze[43] du dieu trônant en maître des Enfers et un médaillon de Sérapis-Sol debout, tenant une patère[44]. D'autres médaillons en terre cuite sont ornés de la figure du dieu à Cristeshti[45], important centre de fabrication de céramique, et à Nyàràdkaràcsonyfa (nom de l'époque austro-hongroise) dans le bassin oriental du Muresh.[46]

Au nord-ouest, une route relie Apulum au district minier de l'or dace avec deux épigraphes bien connues: la première, à Ampelum,[47] est un acte de dévotion, sans doute à Isis, de deux esclaves impériaux, Verus et Romanus, pour le procurateur M. Iulius Apollinaris; la seconde, à Alburnus Major,[48] est une invocation en grec à Sarapis et à tous les dieux, datée du début du III^e^ siècle, et probablement consacrée par un travailleur «émigré» de langue grecque, employé dans les mines.[49]

Enfin, nous terminerons notre présentation épigraphique par le deuxième grand centre isiaque, la colonie *Ulpia Trajana Sarmizegetusa* où nos cultes connaissent leur apogée sous les Sévères. Là encore, nous trouvons six inscriptions dont quatre proviennent du prétoire (carte 2, n° 2), où les fouilles ont mis au jour un *Serapeum*, proba-

---

[42] H. 21 cm. Art provincial du III^e^ siècle. Cf. Bricault, *Atlas* 35.

[43] H. 10 cm (12 cm avec le marchepied). Musée National de Budapest, inv. 96.1902.2. I. Paulovics, Ujjab synkretistikus bronzszobrocskàk a Nemzeti Mùzeumban, *Archaeologiai Ertesitö*, XLI (1927) 94-95 fig. 30.

[44] Dm. 9,4 cm. Musée de Miskolc (H). A. Alföldi, Tonmedaillons und runde Küchenformen aus Pannonien und Dacien, *Folia Archaeologica* V (1945) 73 pl. II, 5; Tran tam Tinh, *Sérapis debout* 121, IB 46; Bricault, *Atlas* 35.

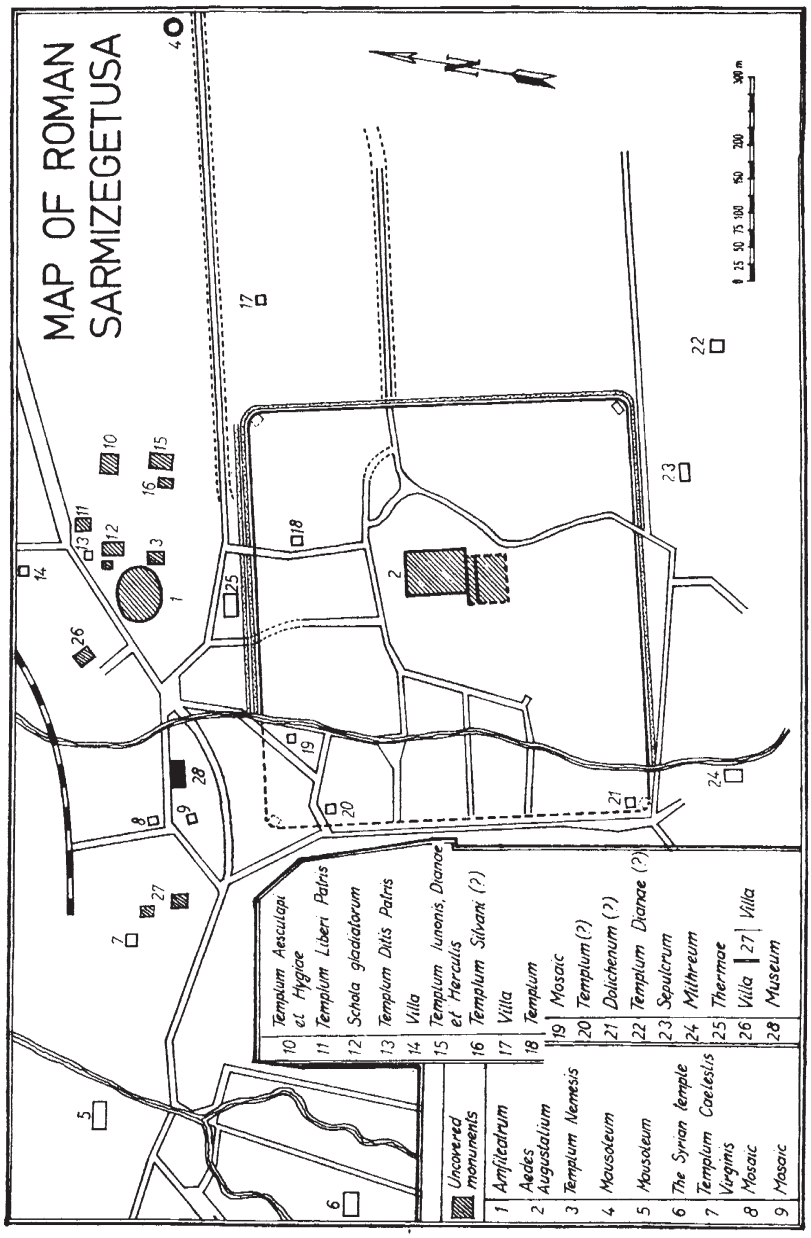
[45] A. Popa, Doua tipare de lut dedicate lui Serapis shi Ceres, *Studii shi communicari* 12: Arheologije-Istorie. Muzeul Brukenthal (Sibiu 1965) 231-236 3 fig.

[46] Tran tam Tinh, *Sérapis debout* n. 43. L'objet serait conservé au musée de Tirgu Muresh. Il proviendrait d'une localité sur le Nyàràd (terme hongrois), affluent du Muresh, sur la rive gauche, entre Alba et Tirgu Muresh, non loin de Cristeshti. *Non vidi*.

[47] *SIRIS* 695 = *IDR* III/3, 332 (fig.) = *RICIS* 616/0501.

[48] *SIRIS* 696 = *IDR* III/3, 401 (fig.) = *RICIS* 616/0601.

[49] S. Mrozek, Die Goldbergwerke im römischen Dakien, dans: *ANRW*, II, 6 (1977) 95-109.



Carte 2. Plan de Sarmizegetusa (*IDR* III/3 16).

blement construit sous Caracalla et restauré sous Sévère Alexandre selon la proposition de I. Piso.[50] L'une,[51] fragmentaire, est une dédicace à *Invictus deus Serapis* et *Isis frugifera* (terme rare[52]) pour le salut et la pérennité de Caracalla; dans la deuxième,[53] le même Sérapis est honoré par M. Lucceius Felix, procurateur financier de la Dacie *Apulensis* sous Sévère Alexandre; la troisième est, selon une proposition tout à fait recevable de L. Bricault,[54] adressée au même dieu par le même fonctionnaire; la quatrième,[55] en grec, est dédiée à Zeus qui gouverne tous les dieux-Sarapis par un Cassios qui mentionne un procurateur, à l'occasion de la réfection qu'il effectue de l'édifice à la même époque. Un autre procurateur,[56] Caesidius Respectus, et son affranchie Apronilla honorent *invictus deus Serapis*; cette épiclèse caractérise donc quatre fois le dieu et serait, selon L. Vidman,[57] propre à Caracalla en parallèle avec *Sol invictus Mithra*. Un buste en calcaire local de Sérapis[58] a été exhumé dans la ville médiévale de Hatseg, située à une quinzaine de km au Nord-Est. Une dernière inscription est dédiée à *dea Isis* par l'*augustalis* Priscianus et son affranchie Aurella Fortunata (III^{e} siècle).[59] Quant au *Serapeum*,[60] il comporte deux pièces rectangulaires, à proximité d'une source; comme le sanctuaire proche des *Augustales*, il donne sur l'aire sacrée du complexe du prétoire (carte n° 3).

En revanche, les deux dédicaces à *dea regina* que L. Vidman[61] attribue à Isis sont sujettes à discussion; la première épigraphe, datée des Antonins, a pour commanditaire un notable de la colonie, M.

---

[50] I. Piso, Inschriften von Prokuratoren aus Sarmizegetusa (II), *ZPE* 120 (1998) 253-271.

[51] *SIRIS* 684 (incomplet) = *IDR* III/2, 227 = I. Piso, *Inschriften* n° 1 (figg. 2-3) = *RICIS* 616/0204.

[52] *SIRIS* 379 (Rome) et 724 (Voorburg) = *RICIS* 501/0111 et 610/0201. Cf. Bricault, *Myrionymi* 82. Pour l'équivalent grec, *karpophoros*, voir *SIRIS* 317 = *RICIS* 301/0601 (Hamamlu).

[53] Piso, *Inschriften* n° 9 (ph.) = *RICIS* 616/0207.

[54] Piso, *Inschriften* n° 4 (ph.) = *RICIS* 616/0208.

[55] Piso, *Inschriften* n° 2 (ph.) = *RICIS* 616/0206.

[56] *SIRIS* 685 = *IDR* III/2, 331 = *RICIS* 616/0205.

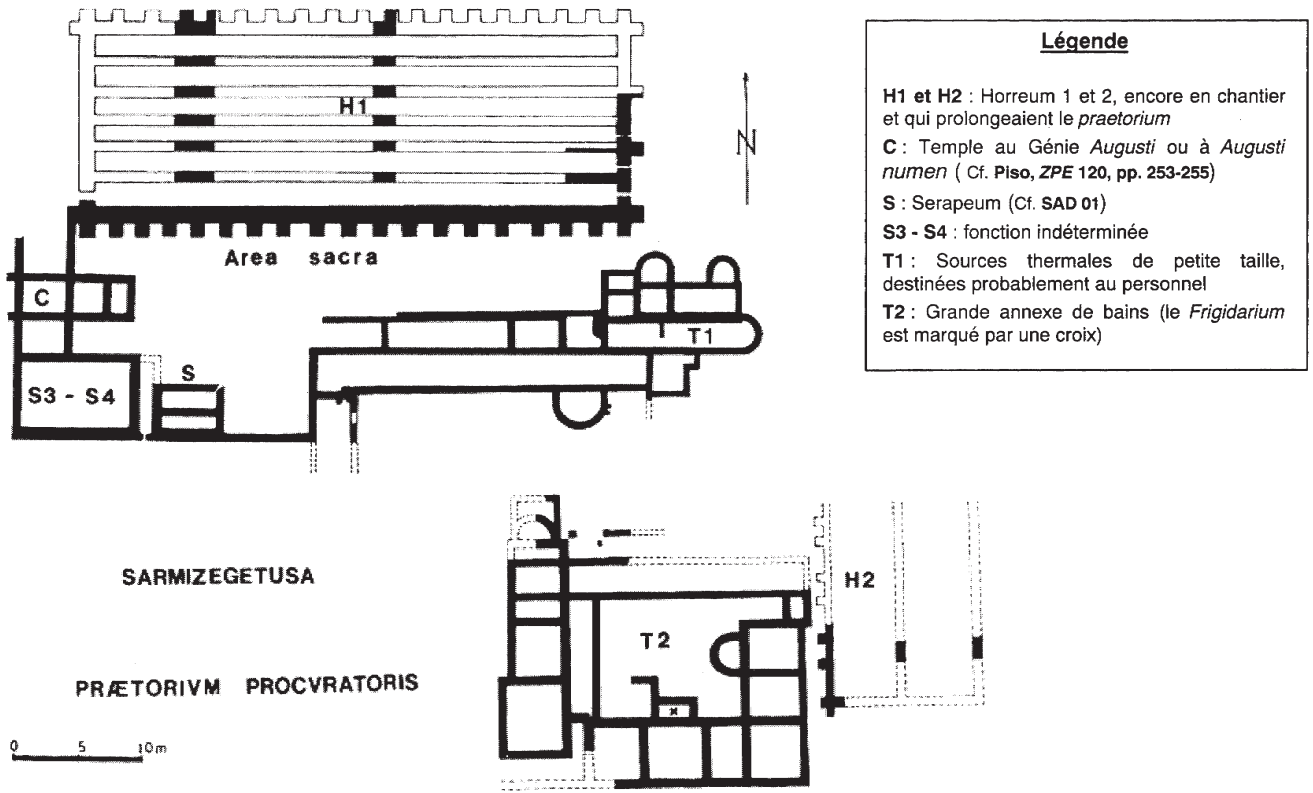
[57] Vidman, *Isis und Sarapis* 116-117.

[58] Bricault, *Atlas* 35.

[59] *SIRIS* 683 = *IDR* III/2, 228 = *RICIS* 616/0203.

[60] Piso, *Inschriften* 254, plan.

[61] *SIRIS* 681-682 = *IDR* III/2, 19 et 309 = *RICIS* 616/0201-0202. Pour L. Bricault, l'identification de la *dea regina* à Isis dans l'inscription *RICIS* 616/0202 n'est pas assurée.


H1
Area sacra
C
S
S3 - S4
T1
SARMIZEGETUSA
PRÆTORIVM PROCVRATORIS
T2
H2
0 5 10m
Légende
H1 et H2 : Horreum 1 et 2, encore en chantier et qui prolongeaient le praetorium
C : Temple au Génie Augusti ou à Augusti numen (Cf. Piso, ZPE 120, pp. 253-255)
S : Serapeum (Cf. SAD 01)
S3 - S4 : fonction indéterminée
T1 : Sources thermales de petite taille, destinées probablement au personnel
T2 : Grande annexe de bains (le Frigidarium est marqué par une croix)

Carte 3. Plan de situation du *Serapeum* dans la zone du prétoire de Sarmizegetusa (*ZPE*, 120 (1998) 254).

Cominius Quintus, chevalier romain, pontife, *quinquennalis* ainsi que sa femme Antonia Valentina qui ont fait exécuter le *templum* d'une *dea regina*, pour la santé de leur parente, Claudia Valentina. La deuxième épigraphe est un ex-voto à la même *dea regina* de l'affranchie Aelia Primitiva pour son patron Aelius Metrodorus. Nous pensons que, contrairement à la conviction de l'auteur de la *SIRIS*, toutes les *reginae* de la zone des Balkans ne sont pas des Isis en puissance; en effet, la lecture assurée *Isis regina* n'y est jamais attestée avec certitude. De plus, l'appellation *dea regina* dans la capitale dace est également applicable à Junon et surtout à Némésis, dont on possède une vingtaine de dédicaces; on mentionnera pour le riche dossier de cette déesse un *templum* dans la zone de l'amphithéâtre, accompagné d'un matériel conséquent, en particulier une statue acéphale dédiée à *deae Nem(esi) reginae*, ainsi que deux inscriptions au même libellé.[62] Cependant, en faveur de l'attribution à Isis du qualificatif *dea regina* utilisé par Cominius Quintus, L. Bricault[63] s'appuie sur les liens familiaux des dédicants; dans un cas, il s'intéresse à Cominius Quintus, car nous avons vu que sa parente par alliance, épouse de son neveu Varenius Pudens dédie un temple à Isis à Micia, accompagnée des femmes de sa maison; dans le deuxième cas, on peut évoquer l'Aelia Iusta et l'Aelia Bona d'Apulum. Cependant, cet argument nous semble insuffisant dans le contexte polythéiste large des deux familles considérées; en effet, un Varenius Gallicanus de Sarmizegetusa honore Nemesis,[64] ainsi qu'un Aelius Val...[65] On notera, aussi, pour les documents figurés, un buste en pierre représentant sans doute Isis: base du *modius* et boucles, dont le style est proche d'un buste de Tomis (fig. 2), daté du III^e^ siècle.[66] En revanche, on rejettera la statuette en bronze mentionnée dans le même volume,[67] qui est une *Fortuna*. Enfin, un petit groupe en bronze de la triade familiale

[62] *IDR* III/2, 313 (base de statue), 314 (autel), 321 (plaque votive). Pour *Nemesis regina*, cf. *IDR* III/2, 319 (autel).
[63] *RICIS* 616/0201.
[64] *IDR* III/2, 322.
[65] *IDR* III/2, 308.
[66] D. Alicu, V. Wollmann, C. Pop, *Sculptured Monuments of Sarmizegetusa*, BAR 55 (London 1979) n° 254 pl. XLI. Pour Tomis, voir V. Tran tam Tinh, s. v. Isis, *LIMC* V (1990) I 770 n° 117; II 507 fig. 117.
[67] D. Alicu *et al.*, *Sculptured Monuments* n° 255 pl. CXX.

alexandrine est conservé au musée national de Budapest[68]; on le rapprochera du monument de Sucidava[69].

Nous ne reprendrons pas l'étude du matériel de la Dacie méridionale qui concerne la zone du Danube, car il a été bien présenté dans la collection *ÉPRO*,[70] sauf pour signaler un vase en bronze (fig. 5) qui pourrait représenter Sérapis (?) portant le *modius*, avec une coiffure à boucle calamistrée africaine.[71] Aucune inscription n'a été retrouvée dans cette région. Comme L. Bricault, nous ne retenons pas la statuette dédiée à Isis *patrona*, répertoriée par L. Vidman, car c'est un faux.[72] Non seulement l'épiclèse est un *hapax* dans la *SIRIS*,[73] mais la sculpture qui est reproduite par I. Russu représente la déesse nue enlacée par des serpents selon un modèle de contrefaçon fantaisiste bien connu.[74] De même, nous ne retiendrons pas l'attribution à Isis de l'appellation *placida regina* dans une inscription mise au jour à *Romula*. Le seul parallèle proposé est *sancta regina* dans une épigraphe d'un isiaque à Ostie.[75] Or, l'épiclèse *placida* serait, à nouveau, un *hapax* dans la *SIRIS*.[76] De plus, G. Bordenache a bien démontré, en se fondant sur l'étude d'une plaque votive ornée de l'image triple d'Hécate et accompagnée d'une dédicace à *dea placida* (trouvée également en Olténie, à Cioroiu Nou), que *domna placida*,[77] *dea placida*[78] et *placida regina*[79] désignent la déesse Hécate dans cette région[80]; on ne peut donc attribuer cette dernière inscription à Isis.

Quelques mots pour analyser l'iconographie de nos divinités. D'abord la plus caractéristique, celle d'Isis (figures 2-4), maîtresse des

---

[68] Inv. n° 1.1926. I. Paulovics, Ujjab synkretistikus bronzszobrocskàk a Nemzeti Mùzeumban, *Archaeologiai Ertesitö* XLI (1927) 90-91 fig. 27. Tran tam Tinh, *Sérapis debout* 121 IB 46.

[69] Bricault, *Atlas* 35.

[70] Voir *supra* n. 7 ainsi que la carte et le tableau n° 2.

[71] M. Florescu, *Daco-romanii* (Bucarest 1980) fig. 352. H. 7,2 m. Musée des Portes de Fer, inv. n° II, 776.

[72] *SIRIS* 699 = *IDR* III/1 93-94 fig. 56. Le document n'est pas retenu dans le *RICIS*.

[73] Elle n'apparaît pas non plus dans Bricault, *Myrionymi*.

[74] Pour ce type d'Isis dénudée aux serpents, voir J. Baltrušaitis, *La Quête d'Isis* (Paris 1967) 42, 112 et 127.

[75] *SIRIS* 680. Cette inscription n'est pas retenue dans le *RICIS*.

[76] Elle n'apparaît pas non plus dans Bricault, *Myrionymi*.

[77] *IDR* II, 144 (*Aquae*, Cioroiu Nou)

[78] *IDR* II, 198 (*Sucidava*).

[79] *IDR* II, 338 (*Romula*).

[80] G. Bordenache, Domna placida, *Studii clasice* VII (1965) 315-318 fig. 1.

Fig. 5. Vase en forme de tête de Sérapis (?) (*Drobeta*) (Photo DAI Rome).

astres et de la fécondité (statue et moule d'Apulum, buste et groupe de Sarmizegetusa, bustes de Drobeta et de Romula) reconnaissable au fameux nœud isiaque[81] et à l'emblème astral[82] enserré dans les cornes, héritage lointain de l'Égypte; la déesse *frugifera* surgit d'un

[81] Pour l'iconographie d'Isis, voir Tran tam Tinh, *Isis* I 761-796; II 501-526; *id.*, *Études iconographiques* 1722-1730.

[82] Cf. M. Malaise, Histoire et signification de la coiffure hathorique à plumes, *SAK* 4 (1976) 215-236.

calice sur le moule d'Apulum et à Drobeta; elle pourrait être *lactans* à Romula et brandir un sistre dans le groupe de Sarmizegetusa. Dans la plupart des cas, elle porte des boucles ondulées.[83] Sérapis (fig. 5) est encore davantage romanisé, avec toutefois une iconographie plus variée; on l'identifie grâce au *modius*, signe d'abondance, à la coiffure et à l'attitude: type debout à la patère (triades de Sucidava et Sarmizegetusa, moules de Turda et de Nyàràdkaràcsonyafa), type chthonien (Potaissa, Romula). On notera le succès de sa solarisation (tête radiée des moules d'Apulum, Ilishua et Potaissa) déjà remarquée dans les textes (*Sol*, *invictus*). Cette solarisation est également présente en Mésie Supérieure (buste de Dubovan, cadran de Silistra[84]). Harpocrate n'apparaît que dans les triades familiales (Sucidava, Sarmizegetusa): nu, coiffé d'un pschent déformé et paré de la mèche de l'enfance, il porte la main droite à la bouche et enserre une *cornucopia* de l'autre bras. Une série d'Osiris isolés (Banat, Romula, Valea Seacu, Apulum) illustre un phénomène constaté en Norique et en Pannonie,[85] où l'objet est davantage un talisman d'éternité qu'un objet de culte. Il nous est impossible de ne pas mentionner le plat de Pietroassa (fig. 6), dont le style évoque l'Antiquité tardive et les derniers efforts de résistance du paganisme. Nous y voyons, au sein d'une procession de divinités classiques et d'origine orientale, un groupe isiaque de cinq personnages: Sérapis, Isis, Thot avec la palme (?), le dieu Nil assis sur un crocodile et un personnage féminin d'identification malaisée. Il montre les difficultés d'analyse d'un trésor trouvé dans le *barbaricum* et dont les vols successifs et les réfections constituent un véritable roman.[86]

En conclusion, Sérapis et Isis, soit seuls, soit en couple ou en modèle familial, apparaissent fortement liés à la romanisation. Même si l'accent est mis sur Sérapis à l'époque sévérienne, la déesse est, aussi, remarquablement présente, contrairement, aux documents du *limes* de Pannonie et de Mésie. Sanctuaires et inscriptions isiaques sont localisés dans les principaux centres du pouvoir administratif

[83] Cf. Chr.-G. Schwentzel, Les boucles d'Isis, dans: *De Memphis à Rome* 21-34. Cette coiffure grecque pourrait être une réinterprétation des boucles libyques. Mais voir dans ce volume la contribution de R.S. Bianchi.

[84] *Iside* 166 VI.25; Bricault, *Atlas* 30.

[85] Bricault, *Atlas* 120 et 126-128. Cf. M.-Chr. Budischovsky, Témoignages de dévotion isiaque et traces culturelles le long du *limes* danubien, dans: *Isis en Occident* 181-182.

[86] Cf. A. Odobescu, *Opere IV. Tezaurul de la Pietroassa* (Bucarest 1976) I-III.

Fig. 6. Patère de Pietroassa (Photo DAI Rome).

et militaire de Rome. Ils révèlent le zèle des hauts fonctionnaires romains, gouverneurs à Apulum, procurateurs financiers à Sarmizegetusa, ainsi que celui des notables locaux fraîchement romanisés (Apulum, Micia, Sarmizegetusa) ou des cadres militaires (Potaissa, Apulum). Lieux sacrés, forme et composition des monuments épigraphiques, formules cultuelles (*sacrum*, *v. s. l. m.*, *pro salute*, *dono*, *ex voto*) reflètent tout autant l'empreinte de Rome. Sarapis, dieu métis à l'origine, devenu poliade à Alexandrie, garde des liens profonds avec le maître des cités romaines, Jupiter; cet aspect est bien attesté dans notre documentation, avec un accent particulier de solarisation sous les Sévères; il a connu une certaine diffusion dans les Balkans, particulièrement sur le *limes* pannonien, où l'on trouve, comme en Dacie, parmi ses fidèles, des représentants du pouvoir impérial[87]. La politique danubienne et les dévotions des Sévères qui ont promu nos cultes de façon officielle ne sont pas étrangères à ce relatif succès; nos dieux sont parfaitement intégrés à l'idéologie dominante. Ainsi, sous haute protection impériale, par grâce des édiles locaux et de leurs épouses ou dans le cadre familial, professionnel et associatif, ils ont dû passer par le moule de la romanité pour avoir une reconnaissance. Ils sont devenus, respectivement, dans la capitale, un *deus* et

[87] Budischovsky, *Témoignages* 179.

une *dea*, comme le proclament les inscriptions de Sarmizegetusa; ils sont intégrés dans la vie des cités romaines et admis dans la sphère de la fidélité à l'empereur. Cependant, l'épiclèse «myrionyme»,[88] reprise adaptée au monde grec et à l'empire de Rome de sa lointaine origine[89] ainsi qu'une iconographie fortement caractérisée donnent à l'Isis dace une figure plus complexe et plus personnelle que celle de son époux.

[88] *SIRIS* 692 = *RICIS* 616/0404 (Apulum); *SIRIS* 698 = *RICIS* 616/0102 (Potaissa).

[89] Cf. L. Bricault, Isis Myrionyme, dans: *Hommages à Jean Leclant*. Vol. 3, *Etudes isiaques*, Bibliothèque d'Etudes 106/3 (Le Caire 1994) 67-86.

TRACES D'ÉGYPTE EN DALMATIE ROMAINE: CULTE, MODE ET POUVOIR

Anemari Bugarski-Mesdjian

Introduction

Parmi les ouvrages qui concernent les cultes isiaques en Dalmatie, les plus souvent cités sont ceux de Nenad Cambi sur l'iconographie de quelques monuments isiaques,[1] de Petar Selem sur les divinités égyptiennes dans l'Illyricum romain[2] et de Marie-Christine Budischovsky qui visait à constituer un recueil des monuments isiaques des deux côtés de l'Adriatique.[3] On y ajoutera la précieuse chronique de Jean Leclant sur les « Découvertes des objets égyptiens et égyptisants hors d'Égypte » régulièrement publiée dans *Orientalia* et qui inclut les découvertes du territoire croate. En 1997 a paru un nouveau livre de P. Selem sous le titre *Izidin Trag. Egipatski Kultni Spomenici u Rimskom Iliriku*, qui comprend un catalogue des monuments très complet et une analyse approfondie de la documentation. Hélas, la trop faible diffusion de ce livre rédigé en croate[4] explique son absence des bibliographies isiaques postérieures.[5]

Toutefois, l'étude des cultes et des monuments égyptiens en Croatie ne se limite pas aux travaux cités. Pendant la dernière décennie, une série d'études sur l'Égypte dues à Igor Uranić, égyptologue diplômé de l'Université de Budapest et conservateur de la collection égyptienne du Musée de Zagreb, est venue enrichir la bibliographie croate.[6] Plus

---

[1] N. Cambi, dans Selem, *Dalmaciji*.

[2] Selem, *Egipatski bogovi* 5-104; *id.*, *Dalmaciji* 79-92.

[3] Budischovsky, *Adriatique*.

[4] Toutefois pourvu d'un long résumé en français (191-208): *Traces d'Isis. Monuments cultuels égyptiens dans l'Illyrie romaine*.

[5] L'auteur est davantage connu pour sa belle étude sur les cultes orientaux en Pannonie éditée dans la collection des ÉPRO et rédigée en français: Selem, *Pannonie romaine*.

[6] I. Uranić, Pogrebna stela Minnakhta u Arheološkom muzeju u Zagrebu, *VAMZ* XXIII (1990) 183-189; *id.*, Prilozi o skarabejima srca, *VAMZ* XXIV–XXV (1991-1992) 249-262; *id.*, Egipatska skulptura u Arheološkom muzeju u Zagrebu, *VAMZ* XXVIII–XXIX (1995-1996) 229-251; *id.*, Akvizicija zbirke skarabeja i skarabioda

récemment encore, Mladen Tomorad, jeune historien égyptologue, vient de publier, parmi un certain nombre d'études, notamment sur les cultes isiaques dans la flotte romaine et sur les shaouabtis,[7] une importante monographie intitulée *Egipat u Hrvatskoj*.[8] N'oublions pas non plus la communication présentée en 2000 par K. Giunio à l'occasion du Ier symposium *Aegyptus et Pannonia* sur les monuments isiaques de la côte orientale de l'Adriatique.[9]

Par ailleurs, I. Uranić et M. Tomorad ont lancé un projet informatique nommé *Croato-Aegyptica (Electronica)* qui a pour objectif la constitution d'une base de données pour la recherche des influences égyptiennes sur le territoire de la Croatie.[10] Il s'agit notamment de rassembler les monuments égyptiens appartenant à toutes les collections officielles des musées croates, sans négliger les importantes collections privées. Grâce à ce travail de longue haleine, notamment dans les archives des différents musées, on s'aperçoit que le nombre de petits objets égyptiens ou égyptisants est bien supérieur à ce qu'on

---

Arheološkog muzeja u Zagrebu, *VAMZ* XXX-XXXI (1997-1998) 273-279; *id.*, *Bogovi, duhovi i demoni starog Egipta* (katalog izložbe)—*Gods, Spirits and Demons of Ancient Egypt*, Archaeological Museum in Zagreb–Guide (Zagreb 1999); *id.*, Dubrovačka zbirka egipatskih starina, *VAMZ* XXXIV (2001-2002) 181-204; *id.*, Duhovi i demoni starog Egipta, *Egipatska religija i antička Istra izložba*—Arheološki muzej Istre (Pula 2001) 22-28; *id.*, Sedam brončanih figura Harpokrata, *VAMZ* XXXV (2004) (sous presse). I. Mirnik-I. Uranić, Geneza Kollerove Egipatske zbirke Arheološkog muzeja u Zagrebu, *Zbornik radova "Naš museum"* (Zagreb 1999) 197-208. Dans le catalogue de l'exposition *Egipatska religija i antička Istra izložba* présentée au Musée archéologique de Pula en 2001, on lira avec intérêt, outre celle d'I. Uranić déjà citée, les contributions de V. Jurkić-Girardi, *Egipatska religija i antička Istra* 5-17, et K. Džin, *Egipatske votivne figurice u lararijima* 18-21.

[7] M. Tomorad, Shabtis from Roman Provinces Dalmatia and Pannonia, *Journal of Egyptological Studies* 1 (Sofia 2004) 89-116; *id.*, The Egyptian antiquities in Croatia, *PalArch*, series archaeology of Egypt/Egyptology 2, 1 (2005) 1-33; *id.*, Egyptian cults of Isis and Serapis in Roman Fleets, dans: A. Amenta, M. M. Luiselli, M. N. Sordi (éds.), *L'acqua nell'antico Egitto: vita, rigenerazione, incantesimo, medicamento—Proceedings of the First International Conference for Young Egyptologists (Chianciano Terme, 15-18 October 2003)* (Roma 2005) 241-253; *id.*, Egyptian cults in major Roman fleets, dans: *Proceedings from Illyrica antiqua in memoriam Duje Rendić-Miočević—International convention on problems on ancient archaeology (Zagreb 6-7 November 2003)* (Zagreb 2005) (sous presse); *id.*, *Shabtis from roman provinces Dalmatia and Pannonia and their role in Egyptian cults during roman empire* (sous presse).

[8] En croate = *Égypte en Croatie: les antiquités égyptiennes dans la science et la culture croate* (Zagreb 2003).

[9] Giunio, *Egyptian Gods*.

[10] M. Tomorad, Croato-Aegyptica Electronica. Database of the Egyptian antiquities in Croatian museum and private collections, *PalArch*, series archaeology of Egypt/Egyptology 3, 2 (2004) 7-11: http://www.croato-aegyptica.hr/index.htm.

rencontre dans les catalogues existants. La majorité de ceux-ci a rejoint les diverses collections au XIX^e siècle.[11] Dans les pages qui vont suivre, pour étudier la diffusion des objets égyptiens à l'époque romaine, nous nous limiterons à ceux provenant des fouilles effectuées en Dalmatie.[12]

Les monuments matériels représentent nos principaux témoins pour parler des différentes influences de l'Égypte en Dalmatie, mais la production et la diffusion des objets égyptiens et isiaques ne peut être l'unique objectif que nous poursuivrons dans cette étude. Car les traces de l'Égypte ne correspondent pas simplement à une logique commerciale, mais chaque témoignage est le produit d'une histoire plus personnelle, venant tantôt d'un sentiment religieux, tantôt d'une superstition ou encore d'un goût pour les thèmes exotiques. Retrouver les motivations de l'homme antique dont souvent nous ne possédons ni nom, ni profession, ni origine constitue la partie la plus délicate de cette analyse. Devant l'impossibilité de définir la valeur exacte que chaque objet avait pour son propriétaire, nous allons néanmoins essayer de dessiner les différents contextes—religieux, magiques, funéraires ou décoratifs—auxquels cet objet a pu appartenir. Et puis, toujours sur les traces de l'Égypte, nous essaierons de définir le cadre chronologique de la présence des monuments isiaques en Dalmatie.

---

[11] Comme c'est le cas de la collection des frères Amerling dans le Musée de Dubrovnik ou de la collection Koller dans le Musée archéologique de Zagreb. Cf. I. Uranić, Dubrovačka zbirka egipatskih starina, *VAMZ* XXXIV (2002) 181-204; R. Menalo, *Egipatska zbirka Dubrovačkog muzeja-Egyptian collection in Archaeological Museum in Dubrovnik* (Dubrovnik 2003); Tomorad, *Egipat u Hrvatskoj* 56-63; I. Mirnik-I. Uranić, Geneza Kollerove Egipatske zbirke Arheološkog muzeja u Zagrebu, *Zbornik radova "Naš museum"* (Zagreb 1999) 197-208. Une partie des achats anciens du Musée archéologique de Split provient des collections privées Lukanović de Šibenik et Machiedo de Hvar et l'origine des objets est impossible à établir. Cf. K. Giunio, Egipatski amulet u Zadru, *Diadora* 20 (2000) 188 n. 37.

[12] Le lieu de provenance des monuments qui ont fait l'objet de dons entre divers monastères franciscains de Bosnie et de Croatie reste également difficile à identifier. Ainsi, les objets égyptiens de la collection du monastère de Sinj, une statuette d'Isis en bronze et un buste de Sérapis en terre cuite, sont inscrits au catalogue comme étant des «donation des franciscains de Bosnie». On ignore malheureusement s'il s'agit de ceux du monastère de Livno ou celui de Fojnica (d'où provient d'ailleurs une statuette d'Isis en argent). Cf. Selem, *Dalmaciji* 80-81; N. Cambi, dans Selem, *Dalmaciji* 100-101 fig. 82; E. Imamović, *Antički i kultni spomenicina području BiH* (Sarajevo 1977) 261; Selem, *Izidin Trag* 116 ss.

La principale difficulté dans l'interprétation des monuments isiaques réside dans notre ignorance du lieu exact de leur découverte. N'étant pas trouvées *in situ*, les statues ou inscriptions votives n'ont pas pu nous révéler le lieu de culte auquel elles étaient attachées. Nous devons, par conséquent, nous contenter d'évoquer l'existence de lieux de cultes isiaques hypothétiques (Aenona, Iader, Salona et Narona, Municipium M.). En ce qui concerne les *isiaca* mineurs (statuettes en bronze ou en terre cuite, shaouabtis, intailles) faisant partie de collections privées, de trouvailles fortuites ou de dons isolés aux musées, il est dans la majorité des cas également impossible de déterminer leur provenance et d'éclaircir le contexte de leur trouvaille. C'est tout juste si nous savons que certains objets appartiennent à un même site, comme les bustes en bronze d'Isis et de Sérapis trouvés ensemble avec une figure égyptisante ailée à Salona, aujourd'hui au Kunsthistorisches Museum à Vienne (fig. 1).[13]

Chronologie

Il faut avant tout préciser que le fait d'analyser les influences religieuses et culturelles de l'Égypte sur un territoire limité, en l'occurrence la province romaine de Dalmatie, ne veut pas dire que ce territoire se caractérise par une unité historique, ethnique ou économique. Il fait politiquement et juridiquement partie de l'Empire romain, mais les particularités de chaque région et de chaque cité demandent une approche différenciée. Le caractère local que manifeste la religion gréco-romaine nous permet de traiter des cultes en un endroit, voire une région, en particulier, mais il ne faut pas perdre de vue que cette région faisait depuis très longtemps partie d'un ensemble plus large—d'une culture méditerranéenne dans laquelle les liens commerciaux et culturels faisaient fi des frontières administratives.

Quand nous évoquons les débuts des influences isiaques en Dalmatie, les monuments datés nous suggèrent la seconde moitié du I^er^ siècle apr. J.-C. Cependant, la concentration du matériel égyptien en Dalmatie centrale, notamment dans l'ancienne colonie grecque de Pharos et à Salona, demande de reposer la question des possibles influences isiaques dès l'époque hellénistique et même avant, lors de

[13] Budischovsky, *Adriatique* nn° 7 et 8; Selem, *Izidin Trag* nn° 2.5 et 2.6.

Fig. 1. Isis et Sérapis en bronze, Salona (Selem [1997], tab. VIII; no. 2.5 et 2.6).

la première colonisation grecque de cette région.[14] P. Selem[15] a rappelé que la Grèce égéenne fut aux IV^e^ et III^e^ siècles la plaque tournante de la diffusion de la religion égyptienne et, plus précisément, de petits objets magico-religieux et prophylactiques d'origine égyptienne et qu'il faut, par conséquent, admettre la possibilité qu'une partie des petits objets égyptisants de Pharos, colonie fondée par Paros, sont arrivés avec les colonisateurs grecs. Les trouvailles de monnaies ptolémaïques à Pharos[16] confirment d'ailleurs l'existence des liens commerciaux directs entre les colonies grecques et l'Égypte aux III^e^ et II^e^ siècles. Les objets égyptiens trouvés à Pharos datent en grande partie de l'époque tardive ou ptolémaïque.

Parmi les objets trouvés récemment à Pharos (Hvar) figure une amulette en bronze (12,2 cm) avec la représentation très rare de Nefertoum, une divinité qui est comme le remarque P. Selem « presque entièrement absente du dossier de l'implantation égyptienne en

[14] Selem, *Egipatski bogovi* 45-46; *id.*, *Izidin Trag* 207; Particulièrement dans P. Selem, La découverte d'une statuette de Nefertoum à Hvar et le problème de la diffusion des cultes égyptiens dans les îles de la Dalmatie moyenne, dans: C. Berger *et al.* (éds.), *Hommages à Jean Leclant* 3 (Le Caire 1994) 459. Giunio, *Egyptian Gods* 58-59.

[15] Selem, *La découverte d'une statuette de Nefertoum* 459.

[16] P. Visona, Bronze coins of Paros from the island of Hvar, *VAHD* 86 (1993) 253-260; J. Brunšmid, *Natpisi i novac grčkih gradova u Dalmaciji* (Split 1998).

Europe »[17] et que l'on retrouve à Pharos une seconde fois sur une amulette en terre cuite émaillée verte (5,5 cm) (fig. 2).[18] Nous observons que les divinités de Memphis ne font pas partie du cercle isiaque romain; elles font partie de ces dieux égyptiens « d'importation »,[19] dont la présence en Occident dépend souvent de contacts noués avec l'Égypte avant l'époque romaine. Nous pensons notamment aux nombreuses amulettes égyptiennes représentant Nefertoum trouvées sur le sol italique, et qui y parvinrent entre le VI^e^ et le III^e^ siècle av. J.-C.[20] La question qui se pose est de savoir si cette représentation de Nefertoum, plus inhabituelle, permet de situer ces objets dans une période antérieure à la grande diffusion des cultes isiaques, comme l'a laissé entendre P. Selem? Ou bien s'agit-il d'objets diffusés à l'époque romaine par un connaisseur averti?[21]

Bien que pour le moment notre ignorance du contexte des trouvailles des objets égyptiens nous empêche d'avoir des certitudes chronologiques, il me semble important de laisser pointer la possibilité que les colonisateurs grecs pourraient être à l'origine de la présence de certains objets égyptiens sur l'île de Pharos, et aussi d'Issa, dès le IV^e^ siècle av. J-C., si ce n'est avant.[22] En situant la Dalmatie dans un contexte plus large, l'espace méditerranéen en général et la mer Adriatique en particulier, une comparaison des monuments dalmates

---

[17] Selem, *La découverte d'une statuette de Nefertoum* 459; *id.*, *Izidin Trag* 107 n° 4.2. Un objet analogue, de provenance inconnue (Égypte?), est conservé au Musée archéologique de Zagreb; cf. P. Selem, Dvije bronČane statuete egipatskih božanstava—Nove akvizicije Arheološkog muzeja u Zagrebu, *VAMZ* 3/22 (1989) 147 ss.

[18] Selem, *Izidin Trag* 108 n° 4.3. Amulette représentant Nefertoum, habillé du pagne court, debout sur le lion, coiffé de deux plumes et du disque solaire (5,5 cm).

[19] M.-Chr. Budischovsky, Dieux et cultes d'origine égyptienne dans l'espace adriatique, dans: Ch. Delplace, Fr. Tassaux (éds.), *Les cultes polythéistes dans l'Adriatique romain* (Bordeaux 2000) 246.

[20] G. Hölbl, *Beziehungen der ägyptischen Kultur zu Altitalien*, ÉPRO 62 (Leyde 1979).

[21] Une statuette en bronze d'une autre divinité memphite, la déesse Sekhmet (11,9 cm), fut achetée en 1890 à Dubrovnik pour la collection du Musée archéologique de Split. Il est envisageable qu'elle provenait des alentours de Dubrovnik, probablement la ville gréco-illyrienne d'Epidaurum, qui se développa en un important centre commercial dès le milieu du II^e^ siècle av. J.-C. Cf. Selem, *Izidin Trag* 115 n° 5.5; Budischovsky, *Adriatique* 208 n° 33. Comme la collection égyptienne de Dubrovnik est entièrement constituée d'objets de donations privées d'origine égyptienne, son origine reste sujette à caution. Cf. Tomorad, *Egipat u Hrvatskoj* 13-17. La déesse est représentée nue, les bras collés le long du corps. Elle porte le *klaft* surmonté du disque solaire orné de l'*uraeus*.

[22] La trouvaille de céramique corinthienne à Korčula, Issa, Salona et Iader témoigne de liens avec la Grèce aux VII^e^-VI^e^ siècles.

Fig. 2. Amulette de Nefertoum de Pharos (Selem [1997], tab. XLIX; no. 4.3).

avec ceux de la côte occidentale de l'Adriatique porte à réflexion. Dans son livre *Oggetti, idee, culti egizi nelle Marche*, G. Capriotti Vittozzi souligne à plusieurs reprises des analogies entre les côtes dalmates et italiennes.[23] Certaines amulettes conservées au Museo Nationale Archeologico di Ancona méritent un intérêt particulier.[24] Il s'agit d'amulettes égyptiennes dont les rares parallèles proviennent justement de Salona ou de Pharos: on citera l'œil oudjat de Pharos, l'amulette en terre cuite d'*Isis lactans* assise de Salona (fig. 3a) semblable à une amulette inédite d'Ancône (fig. 3b),[25] ainsi qu'une amulette salonitaine de Bès (fig. 4a) très proche d'un Patèque acéphale d'Ancône (fig. 4b).[26]

[23] G. Capriotti Vittozzi, *Oggetti, idée, culti egizi nelle Marche* 37 et 156.
[24] *Ibid.* 25-26.
[25] *Ibid.* 54 fig. 26.
[26] Capriotti Vittozzi, *Oggetti* catalogue I.13 et I.12.

Fig. 3a. Isis lactans de Salona (Selem [1997], tab. XXXI; no. 2.53).

Fig. 3b. Isis lactans d'Ancona (Capriotti Vittozzi, 54 fig. 25).

Fig. 4a. Bès, Salona (Selem [1997], tab. XXXI; no. 2.52).

Fig. 4b. Patèque d'Ancone.

Rares sont les Isis *lactans* de ce type et les yeux oudjat découverts en Italie.[27] Nous en concluons que leur diffusion est caractéristique du bassin adriatique. Les contacts commerciaux entre le Picenum et la côte illyrienne depuis le VIII^e^ siècle av. J.-C.,[28] qui continuent certes à l'époque romaine, expliqueraient cette unité culturelle et artistique de l'Adriatique. Que ce soit par la médiation de l'Étrurie[29] ou la présence de navigateurs grecs dès les VII^e^-VI^e^ siècles av. J.-C. dans l'Adriatique, comme l'expose G. Capriotti Vittozzi,[30] l'importation d'objets égyptiens dans cette région a pu commencer à une époque ancienne. Une comparaison avec le matériel semblable provenant de Carthage, de Rhodes ou de Sardaigne laisse supposer une propagation d'objets égyptiens magiques et apotropaïques dans une large zone géographique depuis le VI^e^ siècle. L'ignorance du contexte de trouvaille des amulettes dalmates, comme de celles d'Ancône, principalement conservées dans des collections privées, ne nous autorise malheureusement pas à définir avec certitude le cadre chronologique de la diffusion de ces amulettes.[31]

Cette ignorance du lieu exact de découverte représente certainement notre principale difficulté dans l'interprétation des monuments égyptiens. Une deuxième difficulté réside dans le fait qu'une datation des petits objets égyptiens est quasi impossible; appartenant à une production de masse, souvent de qualité médiocre, ils ne permettent pas d'analyse stylistique aboutissant à une chronologie précise. Enfin, connaître la date de conception de ces petits bronzes, des amulettes et autres shaouabtis égyptiens n'apporte pas toujours d'informations quant à la chronologie de leur diffusion.

Comme pour les amulettes évoquées plus haut, la question sur le début de la diffusion de shaouabtis fut également soulevée. Jusqu'à nos jours, 24 shaouabtis et 3 pseudo-shouabtis (Pharos, Aenona, Dalmatie centrale) en matériaux différents (calcaire, terre cuite émaillée bleue ou verte) furent trouvés en Dalmatie, dont la majorité appartient à

---

[27] *Ibid.* 26; Hölbl, *Altitalien*: Isis *lactans* en Étrurie n° 378; œil oudjat n° 750 (de Pithecussa).

[28] E. Percossi Serenelli, Vie di penetrazione commerciale nel Piceno, *Picus* 1 (1981) 135-144.

[29] Nous savons qu'Issa, colonie fondé par Syracuse, entretenait à l'époque hellénistique des liens commerciaux très forts avec l'Apulie et l'Étrurie.

[30] Capriotti Vittozzi, *Oggetti* 19-20.

[31] P. Selem, *VAHD* 60 (1958), les considère comme des produits de masse de l'époque romaine et situe leur diffusion grosso modo entre le I^er^ et III^e^ siècle.

une production égyptienne de l'époque tardive ou ptolémaïque.[32] On a l'habitude de situer leur diffusion dans l'Ouest parallèlement à l'expansion du culte isiaque, entre le I^er^ et le III^e^ siècle de notre ère. Dans la mesure où nous pouvons reconnaître qu'un objet provient d'une production locale à l'époque romaine, nous pouvons en effet définir le cadre chronologique de sa diffusion, mais, pour la majorité des shaouabtis, nous pouvons seulement essayer de deviner les voies et la date de leur introduction en Dalmatie. Les contacts anciens que l'Adriatique entretenait avec la Méditerranée et l'Égypte ont amené les chercheurs à envisager la possibilité d'une introduction des premiers shaouabtis antérieurement à l'époque romaine. Sans contexte datable cette question doit cependant rester ouverte.

Parmi les shaouabtis découverts en Dalmatie centrale, deux furent identifiés comme des copies d'époque romaine.[33] Il s'agit de shaouabtis en terre cuite non vernie. Paré du *klaft*, le visage se caractérise par de grands yeux, un nez et une bouche large. Autour du cou figure un triple collier *wesekh*. Entre les mains, qui tiennent chacune une houe, est inscrit un cartouche contenant le nom de *Mn-hpr-rc*, détail inhabituel de l'iconographie de shaouabtis égyptiens (fig. 5). Le fait que les six registres de hiéroglyphes couvrent seulement la face de la figurine laissant le revers non travaillé représente, d'après P. Selem,[34] un argument de plus pour les considérer comme des copies romaines. M. Tomorad[35] signale dans l'inventaire du Musée archéologique de Zagreb (GIK 348) l'existence d'un shaouabti provenant d'Ostrožac (Bihać) d'une facture comparable qui porte aussi une cartouche avec le nom de Thoutmosis III. Aujourd'hui, ce shaouabti est malheureusement égaré. Comme autre matériel comparatif, P. Selem cite les shaouabtis d'Afrique, notamment ceux provenant de Tanger et suppose qu'il s'agit d'objets produits dans des ateliers égyptiens d'époque romaine diffusés par les voies maritimes autour de la Méditerranée. Que ce soit à partir d'un atelier situé en Égypte ou en Afrique, l'exportation de ce genre de shaouabtis n'a pas contourné la côte ouest de l'Adriatique. G. Capriotti Vittozzi cite l'exemple

[32] Tomorad, *Shabtis* (sous presse).

[33] Ce sont deux shaouabtis en terre cuite conservés au Musée archéologique de Split (2.40 et 2.41) et portant le cartouche royal de Thoutmosis III (*Mn-hpr-Rē*). Cf. Selem, *Izidin Trag* n° 2.40 (16.5 cm) et 2.41 (14.5 cm).

[34] Selem, *Izidin Trag* 85-86.

[35] Tomorad, *Shabtis* n° 21 (sous presse).

Fig. 5. Pseudo-shouabti, Salona (Selem [1997], tab. XXIII; no. 2.40).

d'un shaouabti de Treia appartenant à une collection privée en apportant la photo d'un shaouabti conservé dans l'Antiquarium Truentinum di San Benedetto del Tronto[36]; encore une fois nous sommes en présence d'un shaouabti non verni avec une décoration hiéroglyphique appliquée uniquement sur la face frontale et portant le cartouche pectoral de *Mn-ḫpr-rʿ*.

[36] Capriotti Vittozzi, *Oggetti* 221-222; n° II.38.T figg. 97-98. Elle cite un autre exemple provenant de Tebtunis (cf. H. F. Lutz, *Egyptian Statues and Statuettes in the Museum of Anthropology of the University of California* (Leipzig 1930) 12 tab. 17a n° 5-321).

D'autres modèles des figures particulières, qu'on pourrait appeler des Osiris-shaouabtis comme l'a proposé G. Capriotti Vittozzi, furent diffusés (quand exactement?) autour de l'Adriatique. Une figurine acéphale en terre cuite de Pharos atteste dans ses détails d'un rapprochement iconographique entre les figures momiformes des shaouabtis et les statuettes d'Osiris (fig. 6)[37]; sur la face, comme dans les shaouabtis précédents, est apposée une inscription hiéroglyphique qui, en raison de la mauvaise conservation de la surface, n'est plus lisible; les bras croisés sur la poitrine portent d'une part la houe, caractéristique des shaouabtis et d'autre part le sceptre *heqa*, attribut d'Osiris. Les figures semblables trouvées sur la côte italienne portent la couronne *atef* (fig. 7).[38]

Ce matériel particulier suggère que, parallèlement à la diffusion de shaouabtis « d'époque » (dynastique), qui représentaient de vraies antiquités, les ateliers plus récents continuent une production de shaouabtis en terre cuite non vernie afin de répondre à la demande. On constate que cette nouvelle production conçoit l'iconographie des shaouabtis avec moins de rigueur: les figures momiformes portent ainsi parfois des cartouches recopiés sur d'autres monuments égyptiens comme des statues, des sphinx ou des scarabées.[39] Il ne s'agit pas uniquement de liberté artistique, à une époque où la réminiscence de la fonction ancienne agraire de l'esclave ouvrier dans la vie au-delà commence à s'éloigner de l'esprit des gens, mais d'une iconographie modifiée qui peut aussi directement refléter les changements dans la compréhension des shaouabtis, comme nous l'observons dans les rapprochements iconographiques avec Osiris. Les shaouabtis et les Osiris en bronze représentent en effet la majorité du petit matériel égyptien trouvé en Dalmatie, et leur diffusion suffit pour dire l'intérêt que la foi populaire attachait aux croyances funéraires égyptiennes. Leur grand nombre permet de penser que leur diffusion ne reposait pas uniquement sur l'idée exotique de quelques individus singuliers—collectionneurs ou superstitieux—mais qu'ils s'inscrivent dans un large contexte de croyances plus au moins liées aux cultes isiaques, des croyances dans lesquelles le shaouabti reste lié au cadre funéraire, non plus en tant qu'esclave de l'au-delà, mais comme accompagnateur chthonien, divinité funéraire de plus

[37] Selem, *Izidin Trag* n° 4.5; Tomorad, *Shabtis* n° 3 (sous presse).
[38] Capriotti Vittozzi, *Oggetti* 216-227 n° II.35.T fig. 93; II.36.T fig. 94; II.37.T.
[39] *Ibid.* 131-145.

Fig. 6. Shouabti-Osiris acéphale (Selem [1997], tab. L. no. 4.5).

en plus assimilée à Osiris. Ce rapprochement suggère que ces figures momiformes pouvaient à l'époque romaine avoir une valeur similaire à celle des statuettes d'Osiris en bronze, considérées peut-être non seulement comme des objets funéraires, mais aussi comme des statuettes magiques.[40]

Les hommes

Quelle que soit l'époque et quel que soit le caractère des influences de l'Égypte, ce sont toujours les hommes qui sont les principaux agents de leur diffusion, comme de leur promotion. Le matériel épigraphique dont nous disposons pour parler des hommes impliqués

[40] Tomorad, *Shabtis* n° 6 (sous presse).

Fig. 7. Osiris-shaouabti

dans la diffusion des influences égyptiennes et des cultes isiaques est toutefois particulièrement limité. On ne possède que cinq inscriptions votives et une inscription mentionnant un collège de Sérapis. Les autres ne sont qu'indirectement associées aux cultes isiaques: cinq monuments funéraires à décor isiaque, huit inscriptions citant des noms théophores,[41] ainsi que deux inscriptions qui nous révèlent la présence d'Alexandrins en Dalmatie.[42]

[41] Selem, Egipatska teoforna imena na tlu Hrvatske, *OA* 23-24 (1999-2000) 109-114: Isidora; Aurelius Isidorus et Edasterius; Isicia Firmina; Papiria Isiada (?); Lucius Ulpius Serafio; Iulia Sarapia; Pomponius Serapio; Apius.

[42] Risinium—*Alexandria* (Budischovsky, *Adriatique* XVI); Salona—*domo Alexandria* (Budischovsky, *Adriatique* 193 n° 5).

Que se soit par le biais de la flotte militaire ou marchande romaine qui stationne à Salona ou par les liens commerciaux directs avec la Méditerranée orientale, les Égyptiens faisaient bel et bien partie de la population multi-ethnique de la Dalmatie, bien que nous n'ayons pas toujours les moyens de les identifier, surtout à partir du moment où ils latinisent leur noms (M. Tomorad cite en exemple l'Égyptien Isidorus, en service dans la flotte romaine, qui devient Iulius Martialis, ou encore Néon devenu L. Iulius Apollinaris[43]). Les Égyptiens ne sont pas seulement attestés grâce à la mention de leur ville d'origine, Alexandrie, sur les inscriptions funéraires, mais, à mon avis, aussi par l'existence des noms théophores. Sans avoir de preuves directes, nous présumons que les personnes originaires d'Égypte continuent de vénérer leurs dieux nationaux. Mais il ne faut pas croire à une propagande des cultes isiaques de la part des Égyptiens, bien qu'ils soient, sans nul doute, à l'origine de certains objets égyptiens importés en Dalmatie. Leur présence témoigne principalement de l'existence de liens commerciaux directs entre l'Égypte, Alexandrie, et la Dalmatie, et non pas de l'existence d'un culte isiaque organisé.

En ce qui concerne les personnes aux noms théophores, elles ne viennent évidemment pas toutes d'Égypte,[44] mais nous pouvons dire avec P. Selem qu'il s'agit de personnes appartenant pour la plupart au milieu des affranchis[45] ayant, si on s'attarde sur l'onomastique de tous les noms impliqués sur ces inscriptions, une origine gréco-orientale.[46] Les inscriptions ne nous fournissent malheureusement pas d'indices quant à leur profession, mais on constate que la présence de noms théophores est limitée à la région littorale de la Dalmatie centrale (région de Salona, Brač, Iader) et par analogie avec d'autres études, on suppose qu'il s'agit avant tout de marins et de marchands d'origine orientale qui circulent dans les grands ports cosmopolites de

[43] Cf. M. Tomorad, Egyptian cults in major Roman fleets, dans: *Proceedings from Illyrica antiqua in memoriam Duje Rendić-Miočević* (sous presse).

[44] H. Thylander, *Inscriptions du port d'Ostie* (Lund 1952) 134-185.

[45] Sur les gentilices impériaux (*Ulpius* et *Flavius*), cf. Selem, *Egipatska teoforna imena* 112.

[46] Pour comparaison, on compte plus de 43% d'Orientaux dans les inscriptions isiaques de l'Italie. Cf. M. Malaise, La diffusion des cultes égyptiens dans les provinces européennes de l'Empire romain, *ANRW* II, 17.3 (1984) 1629-1630.

la Méditerranée et de membres de leurs familles (comme à Ravenne, Misène etc.).[47]

Une datation précise de ces inscriptions n'est pas vraiment possible, si ce n'est dans le cas des gentilices impériaux *Ulpius* et *Flavius* qui peuvent indiquer des *termina post quem*. L'installation d'Égyptiens et le succès des cultes isiaques justement aux II^e^-III^e^ siècles a certainement influencé le goût pour les noms théophores isiaques dans la nomenclature de l'époque (particulièrement dans le milieux des esclaves et des affranchis[48]). En Dalmatie, ce même phénomène était observé dans la fréquence des noms *Hilarus-Hilara* à partir du milieu du II^e^ siècle, associés au fort développement du culte de Magna Mater et à la popularité des fêtes métroaques, les *Hilaria*.[49] Là encore, il est impossible d'identifier les porteurs de ces noms comme adeptes métroaques.

On parle souvent du rôle des Orientaux dans la diffusion des cultes isiaques. Dans les trois grands ports de Dalmatie, Iader, Salona et Senia, les adeptes des divinités isiaques, portent, en effet, des noms gréco-orientaux. Ne pouvant définir avec certitude l'origine géographique de ces personnes, nous devons éviter d'attacher leurs motivations religieuses à leur origine ethnique.[50] Publius Quinctius Paris de Iader est probablement un affranchi de T. Quinctius Scapula, venu d'Italie,[51] L. Cassius Hermodorus semble originaire

---

[47] Malaise, *Conditions* 31-32.

[48] Il semble que les familles romanisées ne sont pas non plus insensibles à la popularité des noms théophores. Si la lecture du nom est correcte, le dédicant d'une inscription de Clambetae, Turranius Verrus est *filius [Das?]antis*, fils d'un autochtone; il érige l'inscription pour lui et son grand-père Apius. Budischovsky, *Adriatique* 182; Selem, *Egipatska teoforna imena* 112; G. Alföldy, *Die Personnennamen im römischen Dalmatien* (Heidelberg 1969) 18. Pour Hilarus-Hilara, cf. J. Medini, Bases historiques et religieuses de la diffusion de noms Hilarus-Hilara et de leurs dérivés à Salone, *VAHD* 77, Disputationes salonitanae II (1984) 111.

[49] Medini, *Bases historiques et religieuses* 103-120; *id.*, *Maloazijske religije u rimskoj provinciji Dalmaciji* (thèse inédite) (Zadar 1981) 306-307.

[50] Il faut s'interdire des calculs arithmétiques simples comme: dédicant au nom oriental + dédicace à une divinité orientale = influence de l'Orient. Cf. J. J. Wilkes, The Population of Roman Dalmatia, *ANRW* II, 6 (1977) 758: D. Cornelius Herma, mentionné dans une inscription funéraire à Salona (*CIL* III 2120), vient par exemple de Ravenne.

[51] *CIL* III 2903 = *SIRIS* 676 = *RICIS* 615/0201. Partant du *cognomen* du fils du dédicant (Scapula), Alföldy, *Personnennamen* 114, et Takàcs, *Isis and Sarapis* 163, ont supposé que P. Quinctius Paris pouvait être l'affranchi de T. Quinctius Scapula. Cela est d'autant plus probable que ce *cognomen* est uniquement attesté sur l'inscription de Iader (cf. B. Nedved, Stanovništvo Zadra od 1. do 3. stoljeća (I dio), *Diadora* 14

d'Aeternum,[52] où fut trouvée son épitaphe, et Sarmentius Geminus a pu venir de n'importe quelle partie de l'empire dans le port de Senia.[53] Dans une société polythéiste, l'attachement à un culte représente avant tout un choix personnel et l'origine ethnique ne semble pas plus déterminante dans ce choix que l'appartenance sociale et professionnelle, notamment dans les milieux des affranchis ou des marins. Ce que nous pouvons retenir sur ces personnes est qu'il s'agit de personnes mobiles, ayant la citoyenneté romaine et qui font une dédicace aux divinités isiaques pour des raisons très diverses et personnelles. Ainsi Paris dédie un autel monumental à Liber et Libera, Isis et Sérapis vers la fin du I^er^ siècle en accomplissement du vœu pour le salut de son fils Scapula (*voto suscepto pro salute Scapulae filii sui solvit libens merito*),[54] alors qu'Hermodorus, le marin (*nauclero*) qui passait sa vie en mer, s'installant à Salona où il épousa une Salonitaine (Ulpia Candia), devint, du fait de sa profession, membre du collège local de Sérapis (*collegium Serapidi Salonitanus*), divinité protectrice des navigateurs.

Terminologie et contexte—monuments et signification

La volonté de vouloir clairement définir la signification d'un objet, d'identifier les lieux de culte ou de séparer les monuments « pure-

---

[1992] 138 et 202) et que les *Quinctii*, fréquents en Italie et dans les provinces, sont en Dalmatie exclusivement concentrés en Liburnie, autour de Iader. Ce rapprochement permet de dire qu'Isis et Sérapis étaient vénérés déjà vers la fin du I^er^ siècle apr. J.-C. dans le milieu des affranchis. Liber et Libera sont d'ailleurs des divinités très appréciées parmi les affranchis. Cf. A. Bruhl, *Liber Pater* (Paris 1953) 221-222; J. Medini, Uloga oslobođenika u životu Narone, dans: *Dolina rijeke Neretve* (Split 1980) 200-201. L'association des dieux égyptiens avec Liber et Libera n'est pas une objection à cette datation, car Liber est depuis très longtemps une divinité extrêmement populaire en Dalmatie: une inscription de Narona atteste de son culte dès le II^e^-I^er^ siècle av. J.-C. (*CIL* III 1784). On a également cru reconnaître l'existence d'un *sacerdos Liberi* à Iader grâce à une stèle funéraire du I^er^ siècle apr. J.-C. (*CIL* III 2931). Or, par analogie avec l'inscription de Senia (*ILJug* 247), *sacerdos Lib[ ]* doit plutôt être lu comme *sacerdos Lib[urnorum]*.

[52] *CIL* IX 3337 = *SIRIS* 677 = *RICIS* 615/0401. Cf. C. Daicoviciu, Gli Italici nella provincia Dalmazia, *Ephemeris Dacoromana* 5 (1932) 94.

[53] *CIL* III 15092 = *SIRIS* 675 = *RICIS* 615/0101.

[54] Dans cette dédicace, Isis et Sérapis sont principalement évoqués pour leurs pouvoirs de guérisseurs. L'image de Harpocrate, fils d'Isis, qu'on croit reconnaître sur le côté très abîmé de l'autel, devait encore souligner la fonction salutaire que les divinités égyptiennes accordaient aux enfants et aux familles.

ment » décoratifs de ceux à signification religieuse provient de notre plus profond besoin de clarifier les choses afin de les comprendre. L'homme a besoin de classification pour pouvoir avancer dans ses constructions intellectuelles et c'est à ce besoin d'organisation, appelé par E. Friedell « Der Wille zur Schachtel », que s'attache le travail fondamental de M. Malaise, qui a pour but la création d'une terminologie claire et commune.[55]

À ce propos, E. Friedell[56] écrit: « Eine einfache Erwägung zeigt, dass alle Klassifikationen, die der Mensch jemals gemacht hat, willkürlich, künstlich und falsch sind. Aber eine ebenso einfache Erwägung zeigt, dass diese Klassifikationen nützlich und unentbehrlich und vor allem unvermeidlich sind, weil sie eine eingeborene Tendenz unseres Denkens entspringen. Denn im Menschen lebt ein tiefer Wille zur Einteilung, er hat einen heftigen, ja leidenschaftlichen Hang, die Dinge abzugrenzen, einzufrieden zu etikettieren. » Il n'est donc pas possible pour une recherche quelconque de se passer de sa terminologie. Cependant, établir dans les études isiaques des catégories trop clairement définies se heurte, comme nous avons pu le constater encore durant les discussions qui ont animé ce colloque, à différents obstacles qui subsistent au cœur de la problématique isiaque.

Analysant les objets liés au culte isiaque, je souscris à l'approche de P. Selem lorsqu'il écrit qu'il « n'est pas possible de séparer d'une manière explicite les domaines religieux et culturels, et qu'il est bien difficile aussi de dire pour un objet s'il témoigne de la foi ou s'il est seulement le témoignage d'un goût, d'une mode ou tout simplement d'une tradition culturelle ».[57] Mais pourquoi? La première raison, nous l'avons déjà dit, est l'ignorance du contexte de la trouvaille et, par conséquent, de la destination de l'objet. Mais avant de chercher des excuses pour notre impuissance à « séparer les domaines religieux et culturel », nous devons nous demander si une telle séparation est justifiée. Bien qu'une différentiation réponde à nos besoins de classification soignée d'aujourd'hui, nous nous devons de constater que cette volonté de séparer le cultuel du décoratif ou du magique

[55] Malaise, *Terminologie*.

[56] E. Friedell, *Kulturgeschichte der Neuzeit* (Munich 1989) 59.

[57] Selem, *Izidin Trag* 192. Dans sa synthèse du colloque isiaque précédent, *Isis en Occident* 481, mettait en garde contre la volonté d'attribuer souvent aux *isiaca* mineurs *a priori* une valeur plus culturelle que cultuelle. Cf. déjà Malaise, *Cultes égyptiens dans les provinces européennes* 1626-1627.

ne correspond pas à une réalité antique. Dans la vie privée, le rite religieux est présent au quotidien, dans la sphère publique, la séparation entre le politique et la religion n'existe pas. De ce fait, faute d'éléments archéologiques attribuables à un *Iseum*, l'idée que la belle statue d'Isis en marbre d'Aenona a pu être conçue pour décorer un espace public, l'*Augusteum* par exemple, ne me paraît pas à rejeter.

Avec la diffusion des cultes isiaques et la popularité grandissante pour les sujets égyptiens, de nombreux monuments publics ou privés et toute sorte d'objets utilitaires ou cultuels montrent l'influence de l'Égypte. Suivant le type et la destination des monuments, les mêmes motifs pouvaient être porteurs de différents messages. Une partie des monuments à motifs isiaques de Dalmatie appartenait certainement à un contexte cultuel, qu'ils aient été dédiés comme *ex-voto* dans un lieu de culte ou placés comme objets de culte dans des *lararia* domestiques. D'autres pouvaient accompagner leurs propriétaires en voyage, guidant leur destin et leur garantissant la protection des dieux sous la forme d'autel pliable ou de talisman. C'est probablement le cas des statuettes d'Isis-Tychè de Salona et de Proložac[58] (fig. 8) qui, nous ne saurons pas dire dans quel contexte—sur un autel familial ou dans un sac de voyage—dirigeaient le destin de leurs propriétaires.[59] Ou encore du buste de Sérapis en terre cuite dont les pouvoirs protégeaient un marchand, un employé administratif ou un ouvrier de cette région minière de Fojnica (fig. 9).[60]

[58] Fr. Dunand, *Isis, mère des dieux* (Paris 2000) 53-54. La formation de ce type se situe à l'époque hellénistique. Lorsque de nombreuses villes grecques se dotent d'une Tyché protectrice (ainsi à Salona), dans la ville portuaire d'Alexandrie, c'est Isis, protectrice de la navigation, qui se pose en patronne de la ville. Elle porte la corne d'abondance—source de toute prospérité, ainsi que le gouvernail—symbole du pouvoir qu'elle exerce sur le vie et le destin humain.

[59] La statuette (7,3 cm) conservée au Musée archéologique de Zagreb (n° cat. 48), provenant de la région de Lika, représente la déesse vêtue d'un *chiton* et d'un *himation*, coiffée d'une couronne composée du disque lunaire soutenu par les cornes avec, au centre, deux épis de blé et un *uraeus* sur le front. Dans l'exemple trouvé à Proložac (aujourd'hui dans la collection de l'Université libre d'Imotski), Isis porte aussi une corne d'abondance, avec, en plus la demi-lune. La main droite est cassée, mais on suppose qu'elle tenait le gouvernail. Contrairement à la première statuette, l'Isis de Proložac porte seulement le *calathos*. D'après le type de sa coiffure—qui présente une raie au milieu et des cheveux qui entourent le visage et se rejoignent dans un chignon sur la nuque, laissant choir deux mèches bouclées sur les épaules—on situe cette statuette à l'époque des impératrices Crispine et Lucille, à la fin du II^{e} siècle.

[60] Selem, *Izidin Trag* n° 6.2; Budischovsky, *Adriatique* 185 XI.

Fig. 8. Isis-Tychè de Prološac (http://www.imotski.hr/images/fortuna.JPG).

Fig. 9. Buste de Sérapis (Selem [1997], tab. LV, no. 6.2).

Fig. 10. Amulettes de Pharos (Selem [1997], tab. L, no. 4.4; tab. LI, no. 4.7 et 4.8).

Différentes divinités égyptiennes déjà mentionnées—Nefertoum (Pharos), Bès (Salona, Aenona) et Isis *lactans* (Salona)—, mais aussi Horus faucon (Pharos) ou son œil oudjat (Pharos, Salona) sont représentées sur les amulettes (fig. 10) afin d'apporter leur protection contre toute sorte de maladies, accidents et mauvais esprits. Les gemmes semblent avoir la même utilisation. La majorité porte l'image de Sérapis (5 à Salona) (fig. 11a)[61] ou d'Harpocrate (3 ex.)

[61] Selem, *Izidin Trag* nn° 2.21-2.24.

a

Fig. 11a. Gemmes isiaques (Selem [1997], tab. XX, no. 2.22 et 2.24).

b

Fig. 11b. (Selem [1997], tab. XX, no. 2.27).

c

Fig. 11c. (Selem [1997], tab. LII, no. 4.9).

(fig. 11b).[62] Seul l'exemple de Pharos représente les profils d'Isis et Sérapis[63] (fig. 11c). D'autres peuvent contenir des symboles astraux, comme l'étoile et la demi-lune à côté de la tête d'un Jupiter Ammon Sérapis.[64] Le caractère chthonien et funéraire d'Anubis, dieu des

[62] *Ibid.* nn° 2.26-2.28. Je profite de l'occasion pour signaler la trouvaille d'une gemme avec Harpocrate monté sur une bague en 2000 à Burnum. Son iconographie correspond à celle de la gemme de Salona. Cf. P. Selem, Ikonografija lika Harpokrata na spomenicima hrvatskog prostora, dans *Znakovi i riječi* (2002) 85-100.

[63] Selem, *Izidin Trag* n° 4.9.

[64] *Ibid.* n° 2.25.

Fig. 12. Gemme avec Hermanubis, Salona (Selem [1977], tab. XXI, no. 2.29).

embaumeurs et guide des morts, avait très tôt amené les Grecs à l'identifier à Hermès.[65] La représentation d'Hermanubis sur deux gemmes de Salona est accompagnée d'inscriptions magiques (fig. 12), qui transcrivent des mots sémitiques, comme IAW signifiant Jahveh.[66] Sur trois statuettes en bronze du Musée archéologique de Split, Hermès est assimilé à Toth, dieu de l'écriture et de la science. Il est représenté sous les traits d'un jeune homme coiffé du pétase ailé et de la plume de Toth, la chlamyde jetée sur les épaules, porte le caducée dans la main gauche et probablement le *marsupim* dans sa droite (fig. 13).[67]

[65] L'iconographie d'Hermanubis répandue sur les gemmes en tant que dieu psychopompe est aussi reprise sur les monnaies frappées dans les ateliers alexandrins à l'époque romaine.

[66] Selem, *Izidin Trag* nn° 2.29 et 2.30. C. Sfameni, Fra religione e magia: temi isiaci nelle gemme di età imperiale, dans: *Isis en Occident* 378-379.

[67] *Ibid.* nn° 2.61, 2.63, 2.64.

Fig. 13. Hermès Toth, Salona.

Les statuettes égyptiennes en bronze représentant Isis *lactans* et Osiris semblent être particulièrement prisées en Dalmatie, notamment à Salona (4 Isis, 6 Osiris) (fig. 14a-b). La popularité d'Isis *lactans* est compréhensible si on songe aux différents pouvoirs attribués à la déesse; elle est considérée comme protectrice du mariage et de l'accouchement, mais aussi comme « déesse du foyer »,[68] protectrice des enfants et des familles, ce qui permet d'imaginer que certaines des statuettes en bronze d'Isis *lactans* trouvaient leur place sur les autels domestiques, tout comme les lampes au même motif ou encore celles avec l'image d'Harpocrate (Aenona, Salona).[69]

Parmi les divinités isiaques mineures, le dieu Bès semble volontiers associé au contexte funéraire. Je souhaite, en particulier, présenter la

[68] Tran tam Tinh, *Isis lactans* 19.

[69] En dehors du cadre familial, la fertilité que symbolise le couple mère-enfant répond aux préoccupations d'un milieu rural agricole qui se place sous son patronage.

Fig. 14. Statuettes d'Isis lactans (Selem [1997], tab. XI, no. 2.10 et Osiris, Salona (Selem [1997], tab. XIII, no. 2.13).

Fig. 15. Bès-Silène d'Issa (Katic [2002], p. 102, fig. 1).

découverte d'un vase anthropomorphe faite en 1997 dans la nécropole « Martvilo » sur l'île d'Issa (fig. 15).[70] Il faisait partie d'une tombe hellénistique qui fut presque entièrement vidée afin d'être réutilisée à l'époque romaine (fin du I^er^ siècle avant-I^er^ siècle apr. J.-C.), époque d'une forte romanisation de l'île. Il s'agit d'un vase en terre grise, de 20 cm de hauteur, représentant le dieu Bès-Silène. Le dieu ventru est représenté accroupi, les jambes fléchies avec le

[70] M. Katić, Antropomorfna posuda sa sinkretistickim prikazom Silena-Besa iz Visa, dans *Znakovi i riječi* (2002) 101 -107.

sexe mis en évidence. Sa tête barbue est couronnée de feuilles de lierre et se rétrécit vers l'ouverture du vase. Un monument d'une iconographie analogue, un balsamaire en forme de Bès-Silène en bronze, de plus petite taille (7 cm), est déjà connu à Oklaj près de l'antique Burnum (fig. 16).[71]

Parmi les nombreux génies et divinités mineures proches de la vie quotidienne qui peuplaient les croyances populaires de l'Égypte antique, Bès était un des plus importants et des plus vénérés. Les figurines à son effigie sont innombrables, d'une grande diversité et se diffusent depuis les VII^e^-VI^e^ siècles av. J.-C. à travers toute la Méditerranée.[72] Initialement dieu protecteur de la maison royale en Égypte, il devint une divinité populaire des foyers dans l'ensemble de la vallée du Nil, protégeant la maison, les femmes et les enfants. C'est grâce à ces caractéristiques apotropaïques qu'il est également présent sur quantité d'amulettes, comme celle en faïence trouvée dans la nécropole ouest de Salona (Martinčevo)[73] et une autre inédite d'Aenona, provenant également d'un contexte funéraire. Contrairement à l'amulette avec une image simple du dieu égyptien Bès, les deux représentations de Bès-Silène sont un mélange iconographique dû à la ressemblance du visage grotesque de Bès avec les satyres et les silènes grecs. Leur conception a dû avoir lieu à l'époque hellénistique, très probablement à Alexandrie. Le contexte de la trouvaille suggère que la présence de ces objets en Dalmatie doit être datée de la fin du I^er^ siècle av. J.-C. et du I^er^ siècle apr. J.-C.[74] Il est possible d'imaginer que le vase d'Issa est un produit alexandrin.

L'influence de l'iconographie grecque est également sensible sur une lampe hellénistique trouvée dans la nécropole de la colonie grecque d'Issa et datée du II^e^ siècle av. J.-C. (fig. 17). Elle représente sur son médaillon un couple de divinités: à droite, de face, une tête barbue et à gauche, un profil féminin avec une couronne tourelée, entourés d'attributs différents (un serpent, une patère, la *cornucopia*, et un objet longiligne). Sur le revers de la lampe figure une branche avec

[71] Budischovsky, *Adriatique* 183-184 VII; Selem, *Izidin Trag* 92 n° 2.56. Il existe un Bès semblable trouvé à Sirmium, sur la localité de Popinci.

[72] En Italie, en Espagne, à Ibiza, en Sardaigne etc.

[73] Selem, *Izidin Trag* 90 n° 2.53; Budischovsky, *Adriatique* 210 n° 39: dans une des tombes du I^er^ siècle.

[74] Selem, *Izidin Trag* 92, le date du I^er^ siècle.

Fig. 16. Balsamaire de Bès-Silène, Oklaj.

Fig. 17. Lampe d'Issa (Kirigin [1996], p. 149 ou http://www.mdc.hr/split-arheoloski/eng/zbirke/03-rimsko-provincijalne/03-rimprov-05.html).

des feuilles. On a voulu reconnaître Esculape en compagnie de sa fille Hygie, et plus récemment, en raison de la couronne murale, le couple Isis / Sérapis.[75] Plusieurs éléments sont, en effet, combinés: sur la tête du personnage barbu, on peut reconnaître un épais bandeau—une *corona tortilis*—typique de la coiffure d'Esculape. Le serpent et la patère appartiennent également à l'iconographie d'Esculape et Hygie. La couronne tourelée et la corne d'abondance ne sont, en revanche, pas caractéristiques. Parfois rencontrée comme attribut de Sérapis, la *cornucopia* est avant tout un attribut de Tychè. Si on se réfère aux nombreux rapprochements entre Esculape et Sérapis à l'époque hellénistique,[76] il pourrait s'agir de la représentation d'une Isis-Tychè en compagnie de Sérapis-Esculape.[77]

Les objets trouvés à l'intérieur d'une tombe font, bien entendu, partie du culte des morts et, en tant que tels ils ne sont pas exempts d'une valeur religieuse. Néanmoins, le balsamaire en forme de Bès ou les lampes à l'image de Jupiter-Ammon et du couple isiaque sur le médaillon déposé dans une tombe lors du rite funéraire ne suffisent pas pour qualifier le défunt comme ayant été un adepte des cultes isiaques. Car posséder un objet à motif isiaque comme celui de Jupiter-Ammon par exemple n'est pas nécessairement inspiré d'un sentiment religieux, mais peut-être aussi par le goût pour les objets luxueux aux thèmes exotiques ou orientaux.[78] Dans la nécropole d'Aenona, d'où provient la lampe à l'image de Jupiter-Ammon, d'autres objets appartenant à ce genre de produits exotiques, dont la signification induit toujours une discussion, furent découverts: nous citerons ainsi les cinq appliques en bronze représentant la tête d'Attis trouvées dans une jarre funéraire,[79] ainsi que les épingles

[75] http://mdc.hr/split-arheoloski/eng/FS-grcko.html.

[76] Cf. Tacite, *Hist.* IV, 84, 5: « Beaucoup veulent que ce soit Esculape, parce qu'il guérit les maladies, quelques-uns voient en lui Osiris, la plus antique divinité de ces peuples; un grand nombre en font Jupiter, en tant que maître du monde; la plupart croient que c'est Dis, à cause de ces attributs manifestes ou au prix de conjectures compliquées ».

[77] Cf. J. E. Stambaugh, *Sarapis under the early Ptolemies*, ÉPRO 25 (Leyde 1971) 75-76; Fraser, *Ptolemaic Alexandria* 256-257. L'originalité iconographique d'autres lampes hellénistiques d'Issa laisse supposer qu'il existait une production locale, qui pouvait, en effet, imaginer des formules iconographiques rares, mais il reste à trouver des analogies. Cf. B. Kirigin, *Issa* (Matica Hrvatska, Zagreb 1996) 148.

[78] I. Tassignon, Les témoins des cultes romano-orientaux recueillis en Belgique et dans le Luxembourg, *Les études classiques* 60 (1992) 50.

[79] J. Medini, Aplike u obliku Atisove glave iz rimske provincije Dalmacije, *RFFZd* 25(12) (1985-1986) 109-124.

d'ivoire en forme de pin associées à l'imagerie de Sabazios. Il s'agit de motifs populaires avec une connotation prophylactique, volontairement associés au contexte funéraire, pour lesquels nous ne pouvons pas déduire une appartenance à un culte—métroaque, sabaziaque ou isiaque.[80]

Ce ne sont pas uniquement les dons funéraires qui portent l'empreinte de l'Égypte, mais aussi l'iconographie des stèles funéraires. Le motif du sistre, par exemple, représenté sur les monuments funéraires de Narona et de Bigeste, est directement associé à l'iconographie isiaque: le sistre comme attribut d'Isis est présent tant dans le rituel que sur l'imagerie des autels votifs isiaques (comme en Istrie a Galežan)[81] et c'est aussi un objet associé au contexte funéraire, comme le montre le petit sistre en bronze trouvé dans la nécropole de Nesactium. Pour le motif de Jupiter Ammon sur une stèle d'Asseria du I^er^ siècle (fig. 18), la question qui se pose est la même que pour les nombreuses représentations d'*Attis tristis* sur d'autres stèles militaires produites dans les ateliers de Burnum ou de Tilurium[82]: dans quelle mesure la décoration d'une stèle funéraire est-elle inspirée par les sentiments religieux de son propriétaire, en l'occurrence d'un adepte métroaque ou isiaque? En ce qui me concerne, il s'agit de motifs appartenant à un répertoire classique de l'iconographie funéraire qu'il est difficile de considérer comme preuve de l'appartenance à un culte. Le même problème touche les stèles tardives, de la fin du III^e^-début IV^e^ siècle, où les enfants défunts sont représentés avec des détails isiaques (mèche d'Horus, pendeloque, oiseau) (fig. 19).[83]

---

[80] Cf. M. Malaise, Bès et la famille isiaque, *CdE* 79 (2004) 266-292; *id.*, *Terminologie* 79-80. La fréquence des représentations de Bès dans les villes comme Rome, Ostie, Pompéi ou Herculanum incitent, en revanche, Tran tam Tinh, *s. v.* Bès, *LIMC* vol. 3,1 98-112, à penser que la diffusion de son iconographie est liée à la popularité du culte isiaque.

[81] N. Genaille, Le sistre Strozzi (à propos des objets cultuels isiaques en Italie), *BSFE* 77-78 (1976-1977) 55-67; *ead.*, Instruments du culte isiaque figurés sur trois monuments funéraires de Rome, dans: C. Berger *et al.* (éds.), *Hommages à Jean Leclant* 3 (Le Caire 1994) 223-234.

[82] J. Medini, Spomenici s Atisovom likom na podrucju Sinjske Krajine, *Simpozijum HAD-a* (1980) 107-122; N. Cambi, Attis or someone else on funerary monuments from Dalmatia?, dans: P. Noelke, F. Naumann-Steckner et B. Schneider (éds.), *Romanisation und Resistenz in Plastik, Architektur und Inschriften der Provinzen des Imperium Romanum. Neue Funde und Forschungen*, Akten des VII. internationalen Colloquiums über Probleme des provinzialrömischen Kunstschaffens. Köln, 2. bis 6. Mai 2001 (Mayence 2003) 511-520.

[83] Cf. N. Cambi, dans Selem, *Dalmaciji.*

Fig. 18. Stèle funéraire d'Asseria (Selem [1997], tab. V, no. 1.19).

Fig. 19. Stèle funéraire d'Aurelius Satrius, Salona (Selem [1997], tab. VII, no. 2.3).

Influences égyptiennes dans l'art (Aegyptiaca romana)

En dehors des domaines cultuel et funéraire, les motifs égyptiens jouissent également d'une grande popularité. On assiste à l'apparition de motifs nilotiques dans la décoration des espaces divers et sur toute sorte d'objets d'utilisation quotidienne à partir de la fin du I^{er} siècle, comme le montre le livre de M. J. Versluys. Cette mode alexandrine, particulièrement populaire à Rome aux I^{er}-II^{e} siècles, a également laissé quelques traces en Dalmatie. Citons le bas-relief

nilotique du Musée archéologique de Split (n° D 150)[84]: on y voit un homme appuyé contre un vase, un pygmée attaqué par deux écrevisses, un crocodile et un hippopotame, deux pygmées dans un bateau (fig. 20). D'après M.-Chr. Budischovsky, il s'agit probablement d'un fragment de fontaine provenant d'une maison privée (de l'*atrium* ou du jardin).

Dans l'art romain, les Égyptiens sont souvent représentés comme des pygmées engagés dans une bataille avec la faune nilotique afin de produire un effet comique.[85] Les crocodiles et les hippopotames, associés à Seth, incarnent également le pouvoir du mal et ils doivent être combattus par Horus, pour ensuite être sacrifiés aux dieux lors des crues du Nil. Les crocodiles sacrés du Nil furent ainsi une des images qui correspondaient à la vision que les Romains ont pu avoir de l'Égypte.[86] Deux lampes aux motifs nilotiques proviennent d'Aenona; l'une représente un crocodile entouré de feuilles et de fleurs stylisées[87] et l'autre une figure à moitié nue, les hanches couvertes d'un *apron*, chevauchant le crocodile et tenant une double flûte dans chaque main (représentant probablement l'enfant Horus, voire un pygmée ou un putto?).[88]

Parmi les représentations de pygmées figure aussi le motif de la lutte entre le pygmée et la grue, motif qu'on rencontre régulièrement depuis Homère,[89] et qui fut choisi pour décorer une boîte en ivoire du I^er^ siècle, trouvée à Narona (fig. 21).[90]

---

[84] Budischovsky, *Adriatique* 199 n° 9 pl. XCVI; Versluys, *Aegyptiaca Romana* 122.

[85] Versluys, *Aegyptiaca Romana* 283.

[86] *Ibid.* 118 et 281.

[87] Musée archéologique de Zadar inv. n° L 702, l.a. 584/6, l.e.; Budischovsky, *Adriatique* 177 II,4; Giunio, *Egyptian gods* 31-32.

[88] Musée archéologique de Zadar inv. n° L 381, l.e., 7247, t.k 4423.

[89] Cf. V. Dasen, *s. v.* Pygmaioi, *LIMC* VII (1994) 594-601; Versluys, *Aegyptiaca Romana* 275; sur le pied du vase François en 575 av. J.-C.; en Étrurie, dans la « tomba dei pygmei ». Cf. A. Cappel, *Untersuchungen zur Pygmäendarstellungen in der römischen Dekorationskunst* (Wurzburg 1996).

[90] M. Abramić, Pigmejci i ždralovi, *Zbornik za umetnosno zgodovino* V-VI (1959) 59 figg. 13-16. Budischovsky, *Adriatique* 182 V,2, cite un vase égyptisant du Musée d'Obrovac qui reprend des thèmes alexandrins, datant du I^er^ siècle av. ou du Ier siècle apr. J.-C. Cf. E. Galli, *Bulletin de la Société Archéologique d'Alexandrie* XL (1953) 82-100. Sans oublier la trouvaille d'une petite (3.5 cm) pyramide en pierre à Makarska; Dva stoljeća arheologije u makarskom primorju, Gradski muzej Makarska (Makarska 1998) 94 n° 71 (notre fig. 22).

Fig. 20. Bas-relief nilotique de Split.

Fig. 21. Boîte en ivoire de Narona.

Influences égyptiennes dans le décor du Palais du Dioclétien

Enfin, les motifs égyptiens ou les *pharaonica* peuvent avoir une place dans l'architecture publique. Des représentations de Jupiter-Ammon et de la Méduse figurent sur les forums de Iader (fig. 23) et de Pula au I^er^ siècle (à Brijuni aussi) comme images symboliques d'une propagande impériale inspirée du *Forum Augusti*.[91]

[91] M.-C. Budischovsky, Jupiter Ammon et Méduse dans les forums du Nord de l'Adriatique, *Aquileia Nostra* 44 (1973) 201-220; M. Verzar, *Aventicum II. Un temple du culte impérial*, Cahiers d'archéologie romande 12 (Avenches 1977); F. M. Simon, Icono-

Fig. 22. Petite pyramide, Makarska.

Fig. 23. Jupiter Ammon, Iader.

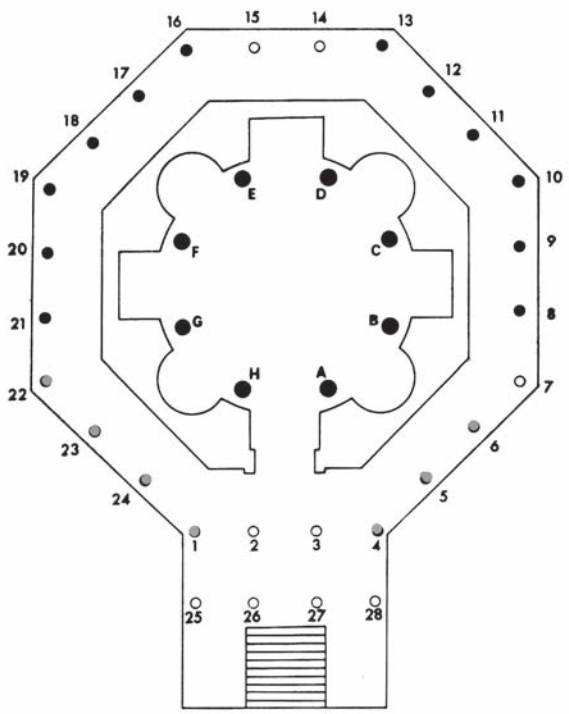


Fig. 24. Plan et reconstruction du Mausolée de Dioclétien (J.B. Ward-Perkins, Dalmatia and the Marble Trade, *Disputationes Salonitanae* 1970 (Split, 1975) 39, fig. I).

Nous ne pouvons pas clore cet exposé sans parler des influences égyptiennes dans la décoration du Palais de Dioclétien; plusieurs colonnes en matériaux différents employés dans le Mausolée (fig. 24) et le Péristyle, ainsi que huit sphinx[92] furent en effet, impor-

grafia y propaganda idéologica. Jupiter Ammon y Mesdusa en los foros imperiales, dans: J. M. Croisille (éd.), *Neronia IV. Alejandro Magno, modelo de los emperadores romanos*, Coll. Latomus 209 (Bruxelles 1990) 143-162.

[92] G. Jécquier, Le sphinx du Péristyle, dans: E. Hebrard-J. Zeiller, *Spalato, le palais de Dioclétien* (Paris 1912) 209-215; G. Novak, Sfinge u Dioklecijanovoj palači, *Novo doba* 170 (Split 1932); Selem, *Izidin Trag* 98-106.

1. sphinx trouvé dans la cour de la famille Cindro; h. 151 cm, fait en pierre calcaire (breccia) d'Assouan ou de Luxor. La lecture des cartouches permet d'attribuer ce monument à l'époque d'Aménophis III (*ca* 1400 av. J.-C.).
2. Petit sphinx en pierre blanche; h. 91 cm (Musée archéologique de Split).
3. Sphinx en granit noir trouvé en 1948 dans le Palais (Selem, *Izidin Trag* n° 3.5.)
4. petite sphinx en granit gris, trouvé en 1963 au sud du mausolée (Selem, *Izidin Trag* n° 3.6.)

tés d'Égypte pour compléter la décoration symbolique de la partie centrale du Palais. Les sphinx furent, dans le passé, malheureusement enlevés de leur emplacement d'origine et il n'est plus possible d'effectuer une reconstitution exacte de leur disposition. D'après L. Karaman, c'est probablement lors de la construction du campanile à l'emplacement de l'entrée du Mausolée, qu'un des sphinx en granit noir (246 cm),[93] fut déplacé dans le péristyle, sa place actuelle (fig. 25), alors que l'autre sphinx en granit noir (180 cm), trouvé à proximité seulement en 1932 dans une utilisation secondaire (Krešimirova ulica)[94] devait à l'origine être son pendant. Ces deux sphinx (ou quatre à l'origine) flanquaient l'entrée du Mausolée, alors que certains autres, trouvés dans les alentours, devaient d'après P. Selem être placés dans les niches du *temenos*.[95] Une tête de granit rouge,[96] murée dans la maison Gotovac au nord du Palais, s'ajoute aux monuments égyptiens destinés à décorer le Palais: elle appartenait à une statue humaine, probablement une statue royale de l'époque lagide ou bien à un sphinx supplémentaire (fig. 26).

Essayons brièvement d'expliquer la présence des monuments égyptiens dans le Palais. Comme la conception du Palais de Dioclétien n'a pas de réels parallèles, sa décoration est à regarder avant tout par rapport à l'empereur lui-même et son idéologie impériale. Au moment où Dioclétien prend le pouvoir, il ressent la nécessité d'assurer son autorité et de la rendre légitime en se plaçant sous le patronage de Jupiter. Depuis 287 apr. J.-C., il n'est pas seulement sous la protection de Jupiter, mais il prend le nom Iouius, devenant ainsi non

5. fragment du sphinx en granit rouge, trouvée dans les souterrains du Palais en 1962/1963 (Selem, *Izidin Trag* n° 3.7.)
6. deux fragments du sphinx en granit gris-rouge, trouvés dans les souterrains du Palais en 1962/1963 (Selem, *Izidin Trag* n° 3.8.)
7. Tête de sphinx en granit rouge trouvée à Salona en 1908 près de l'aqueduc (Selem, *Izidin Trag* n° 3.11).
8. fragment d'un sphinx en granit gris; h. 80 cm, trouvé dans les caves du Palais (Selem, *Izidin Trag* n° 3.12)

[93] Il port entre ses mains un porte-vase et sur sa base de cartouches avec des noms de villes conquises en Palestine à l'époque de Ramsès II (19e dynastie) qui avait réutilisé un ancien sphinx de Thoutmosis III (18e dynastie; *ca* 1400 av. J-C.). Cf. F. Bulić, L. Karaman, *Palača cara Dioklecijana u Splitu* (Zagreb 1927) 81.

[94] Selem, *Izidin Trag* n° 3.4.

[95] *Ibid.* 106.

[96] *Ibid.* n° 3.10.

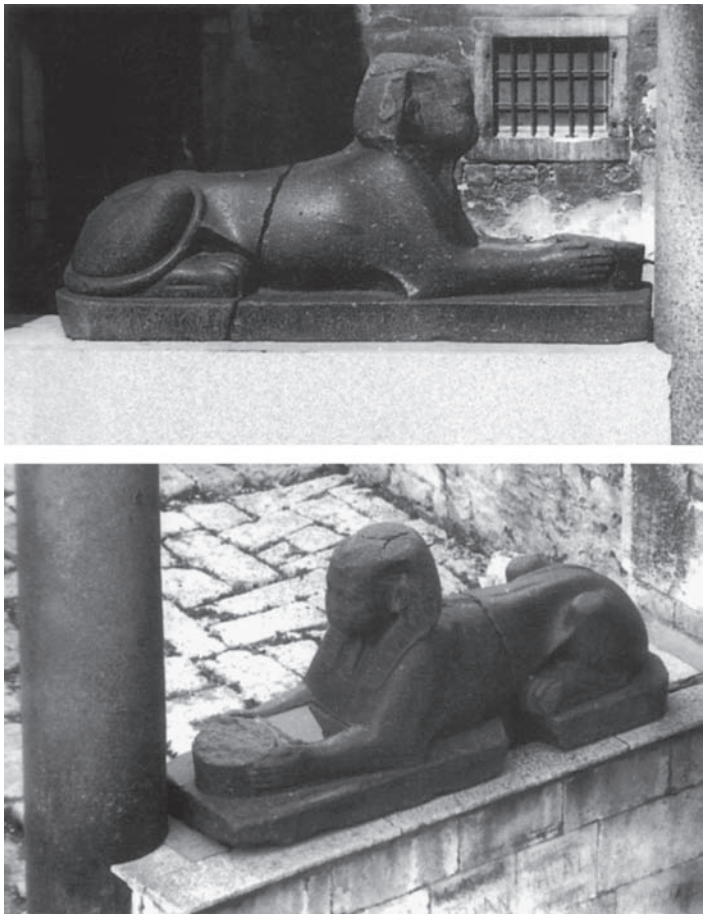


Fig. 25. Sphinx en granit noir (Selem [1997], tab. XXXVII).

pas dieu, mais fils de dieux.[97] Au fil des années Dioclétien met en place une idéologie politique élaborée portant à son apogée le culte impérial avec le but de lui garantir l'autorité suprême.[98] Dans ses choix religieux, Dioclétien revient à la conception traditionnelle du panthéon romain et ses relations avec les cultes orientaux n'ont rien d'exotique ou de personnel. On trouve certes des autels tauroboliques

[97] Mamertin (Panég. 3,2,4): Dioclétien et Maximien ne sont pas dieux, mais choisis, ils sont « nés de dieux ».

[98] B. Rémy, *Dioclétien et la tétrarchie* (Paris 1998) 24 et 99.

Fig. 26. Salona, (Selem [1997], tab. XLV, no. 3.00).

en son honneur, Isis et Magna Mater sur l'arc de Galère (en 303 apr. J.-C.), il fait construire un nouveau sanctuaire d'Isis et Sérapis à Rome et, en 308 apr. J.-C., avec le nouvel Auguste Galère, il restaure le sanctuaire de Mithra pour s'assurer de l'appui des soldats. Mais ce n'est pas tant dans les affinités religieuses de Dioclétien qu'on va retrouver des influences de l'Orient, que dans sa conception du culte de l'empereur. Ses séjours en Orient et notamment en Égypte ont certainement contribué à son choix d'idéaliser la personne de l'Empereur à l'image d'un souverain divin oriental. Depuis 291 apr. J.-C., inspiré par la cour royale perse, Dioclétien instaure ainsi une nouvelle étiquette (selon laquelle ceux qui étaient introduits devant lui devaient faire une génuflexion, baiser le bas de son manteau pourpre et rester debout pendant toute la cérémonie).[99] Il est possible d'imaginer que les solutions architecturales employées dans le Palais devaient répondre aux besoins cérémoniels et symboliques de ce nouveau culte de l'empereur. On suppose, en effet, que la principale fonction du péristyle, espace ouvert situé entre la partie

[99] *Ibid.* 42.

officielle et la partie privée (sud) du Palais, était la vénération de la personne du souverain,[100] ce qui correspondrait aux désirs d'un empereur qui d'après Eutrope (Diocl. 9,16) « voulut qu'on l'adorât, alors que tous ses prédécesseurs se faisaient seulement saluer ».

L'intention de Dioclétien n'était semble-t-il pas de se faire construire un refuge privé pour ses jours de retraite, mais un édifice monumental susceptible de refléter les éléments principaux de son idéologie. Familier de l'architecture égyptienne, Dioclétien a fait venir un certain nombre de *pharaonica*, pour les intégrer dans la décoration des espaces représentatifs de son Palais. Car qui mieux que le sphinx, image royale et symbole de la force triomphante, pouvait correspondre à la dévotion due au nouveau culte de l'empereur, à l'image de l'Orient.

[100] B. Gabričević, Prvobitna funkcija peristila Dioklecijanove palače, *Slobodna Dalmacija* (Split 9.1.1960) 6; Selem, *Izidin Trag* 106. Du péristyle on montait par un escalier, à travers un *atrium* / *prostasis* (aujourd'hui le campanile), dans le mausolée octogonal, imaginé comme un lieu de culte impérial, un *templum divi Diocletiani*. En face, se dresse un temple, probablement dédié à Jupiter, son protecteur.

CULTES ET DIVINITÉS ISIAQUES EN THESSALIE: IDENTITÉ ET URBANISATION

Jean-Claude Decourt & Athanassios Tziafalias

Dans le cadre des recherches menées depuis quelques années sur le panthéon et les cultes de la Thessalie antique, les divinités étrangères, d'Asie Mineure, du Proche-Orient ou d'Égypte, ne sont pas au centre de nos préoccupations. Pour ce qui est des divinités égyptiennes, en particulier, on pourrait penser que l'essentiel a été dit dans les publications de F. Dunand et, plus récemment, de L. Bricault. De fait et pour dire les choses à grands traits, la présente contribution ne révolutionne pas ce que nous en savons, d'autant que la documentation disponible n'a pas connu ces dernières années d'accroissement spectaculaire. Elle précise cependant un certain nombre de faits, corrige des lectures, des identifications, des localisations, des interprétations, fournit des illustrations. Surtout, renversant les perspectives, elle apporte le point de vue des Thessaliens—c'est-à-dire de chercheurs qui connaissent naturellement mieux la région que les spécialistes des cultes isiaques en général. Nous l'avons voulue systématique, ce pour quoi nous aborderons la question en faisant le tour des différentes catégories de témoignages que nous possédons, littéraires, onomastiques, archéologiques et épigraphiques (carte 1).

La Thessalie d'Apulée, les sorcières et Isis

Le premier lien entre cultes isiaques et Thessalie est littéraire: c'est l'épisode thessalien des *Métamorphoses* d'Apulée. On est aujourd'hui à peu près d'accord pour admettre que ce roman d'aventures a aussi une portée philosophique et religieuse et que le Livre XI, qui voit la triple initiation de Lucius aux mystères d'Isis, n'est pas une pièce rapportée, mais décrit l'aboutissement du cheminement intime du héros, même si la tentative de R. Martin de donner du prologue du roman une double traduction en parallèle, littérale (celle de P. Grimal) et ésotérique (de P. Scazzoso) va trop loin.[1]

[1] R. Martin, Le sens de l'expression *Asinus Aureus* et la signification du roman apuléen, *REL* 48 (1970) 332-354.

Carte 1. Cultes égyptiens en Thessalie (DAO, Anne Flammin).

Quels sont donc les liens entre la Thessalie, le culte d'Isis et Lucius avant son initiation?

Lucius n'est pas un Thessalien, mais un Corinthien—même si l'ethnique *Corinthiensis* n'est jamais explicitement mentionné et même si, à la fin du roman, par une pirouette qui a fait couler beaucoup

d'encre, il se révèle, comme Apulée, un homme de Madaure.[2] Il est cependant, par sa mère, d'ascendance thessalienne: *Thessaliam ... originis maternae nostrae fundamenta*.[3] Byrrhena d'Hypata a eu la même nourrice que sa mère Salvia et, dit-elle, elle a participé aux débuts de l'éducation de Lucius.[4] Très curieusement, dans la même phrase, Apulée fait de Plutarque et de son neveu Sextus, le philosophe platonicien, des ancêtres de Lucius du côté de sa mère—alors que, on le sait bien, Plutarque est un Béotien. On pourrait évidemment s'interroger sur d'hypothétiques attaches familiales de Plutarque en Thessalie, mais cela n'a guère de chance d'aboutir, faute de documents en ce sens.[5] Le motif du déplacement de Lucius en Thessalie, « pour affaires », *ex negotio*, n'est qu'à peine évoqué, comme à titre de vague prétexte—et il n'en sera plus question dans la suite de son séjour à Hypata. De même, la parenté de Lucius avec le philosophe de Chéronée, qui n'est qu'une allusion faite au détour de la même phrase, au tout début du récit, n'est pas plus développée; elle paraît même artificielle. P. Veyne[6] l'avait bien vu, qui écrivait: « L'allusion d'Apulée à la filiation de Lucius avec Plutarque et son neveu Sextus doit cacher quelque chose »; il suggérait qu'elle symbolisait en quelque sorte une filiation spirituelle entre l'auteur du *De Iside et Osiride* et celui des *Métamorphoses*.[7] Quoi qu'il en soit, il n'en sera plus jamais question ensuite.

---

[2] Apulée, *Méta.* XI 27. J.-C. Fredouille, dans une note de l'édition Érasme (1975) 129 n. 5, suggère de corriger *Madaurensem* en *Corinthiensem*. La correction est rude. Cf. L. Bricault, *Isis, Dame des flots* (à paraître).

[3] *Méta.* I 2.

[4] *Méta.* II 2-3; cf. K. Bradley, Fictives Families: Family and Household in the *Metamorphoses* of Apuleius, *Phœnix* 54 (2000) 282-308.

[5] M. Hicter, L'autobiographie dans *l'Âne d'or* d'Apulée, *AC* 13 (1945) 95-111, et 14 (1945) 61-68, relève 99, le « caractère complexe et non moins illustre » de la généalogie d'Apulée et signale qu'on a même supposé une interpolation de ce passage. Il est possible qu'Apulée ait eu des liens familiaux, même éloignés, en Thessalie. Deux épigrammes trouvées à Némée et datées de la fin du II^e^/début du III^e^ siècle apr. J.-C. mentionnent en effet une Salvia thessalienne, épouse d'un Flavianos qui se livrait au commerce de chevaux et de mules entre la Thessalie et la Corinthie. Ch. Kritsas, Δύο επιγράμματα απο Πετρί Νεμέας, *Η Αρχαία Θεσσαλία*, *Mélanges D. Théocharis* (Athènes 1992) 398-413 (Merci à B. Helly de nous avoir rappelé ces documents) a montré que ce personnage devait appartenir aux Gellii de Corinthe, riches notables dont la famille est connue pour avoir eu des liens avec un certain nombre d'hommes de lettres, Hérode Atticus, Arrien et Épictète. Il suggère avec prudence qu'Apulée, qui séjourna à Corinthe, avait lui aussi des liens avec les Gellii et la Thessalie.

[6] P. Veyne, Apulée à Cenchrées, *RPhil* 39 (1965) 241-251, spécialement 245 n. 5.

[7] Cf. Leclant, *Aegyptiaca* 1701: « Plutarque a t-il été adepte du culte isiaque? La discussion reste ouverte ».

Nous partirons de l'hypothèse que ces deux allusions, à la Thessalie et à Plutarque, ont une signification, qu'elles sont liées et qu'elles sont à mettre en rapport avec la portée religieuse générale de l'ouvrage.

Deux épisodes thessaliens ont une coloration nettement isiaque, ce que l'on appelle « l'affaire du marché d'Hypata »[8] et la résurrection provisoire de Thélyphron de Larissa.[9]

De retour du marché où il a acheté des poissons qui lui ont paru d'excellente qualité, Lucius rencontre son ami Pythias l'agoranome. Celui-ci, informé du prix payé, se met en colère, s'en prend au vendeur qu'il traite de voleur, et détruit, en les piétinant, les poissons, privant ainsi Lucius tout à la fois de son argent (personne ne demande au poissonnier de rembourser) et de son repas. L'épisode, dans lequel le héros se retrouve bien marri et le magistrat en apparence ridicule, est depuis longtemps interprété comme la transposition du rite égyptien du piétinement des poissons, rite d'envoûtement des ennemis du roi, caractéristique du culte d'Osiris, par exemple à Edfou ou à Esna. P. Grimal souligne que ce geste, que Lucius ne peut évidemment pas encore comprendre, est, en ouverture du récit, de bon augure, car il préfigure le triomphe final d'Isis. N. Fick va plus loin, cependant, en donnant de l'incident une interprétation platonicienne et en faisant du magistrat Pythias, dont le nom est à rapprocher d'une épiclèse d'Apollon, le représentant d'Osiris. Nous revenons ainsi indirectement à Plutarque qui, prêtre d'Apollon Pythien, tisse dans son livre des liens étroits entre Apollon et Osiris.

Dans le second épisode, qui se déroule dans l'autre grande ville de Thessalie, Larissa, Thélyphron, gardien d'un mort, s'endort pendant sa veille sous l'influence de sorcières, qui lui coupent le nez et les oreilles. Le père du défunt, persuadé que son fils a été assassiné par sa bru, sollicite un prêtre, qui rappelle provisoirement à la vie le défunt, homonyme de son gardien Thélyphron: le ressuscité

[8] Apulée, *Méta.* II 24-25: Ph. Derchain, J. Hubaux, L'affaire du marché d'Hypata dans la «Métamorphose» d'Apulée, *AC* 27 (1958) 100-104; J. Hani, L'*Âne d'or* d'Apulée et l'Égypte, *RPhil* 47 (1973) 274-280; P. Grimal, Le calame égyptien d'Apulée, *REA* 73 (1974) 343-355 (spécialement 344-345); N. Fick, Pythias et le rituel égyptien du marché d'Hypata, dans: N. Fick, J.-C. Carrière (éds.), *Mélanges Étienne Bernand* (Paris 1991) 251-263.

[9] Apulée, *Méta.* II 28, pour l'intervention du prophète. Ce n'est pas, comme le croit Dunand, *Culte d'Isis* II 180, un Égyptien de fantaisie; cf. Grimal, *Le calame* 345-350.

peut ainsi désigner son assassin. Le prêtre porte un nom égyptien, Zatchlas, nous y reviendrons; il a le crâne rasé et porte un vêtement en lin, comme tous les fidèles d'Isis.[10] Placée sous la quadruple évocation d'Isis, Min, Osiris et Ptah, pourtant jamais nommés sinon par allusions, cette résurrection se fait en deux étapes, dont on retrouve les correspondantes en Égypte: une opération de magie blanche avec l'aide d'une plante, dont le nom n'est pas précisé (en Égypte, on utilise des fleurs de lotus, mais ... ce n'est pas une plante thessalienne), qui vise à ouvrir la bouche et le cœur du défunt, puis une invocation au Soleil, qu'on a rapprochée de la cérémonie d'Union au Disque.[11] Le retour à la vie, même provisoire, la victoire de la vérité sur le mensonge sont encore, comme l'épisode précédent, présages favorables.

Tout cela est bel et bon, dira-t-on, mais n'explique en rien pourquoi ces deux scènes se passent en Thessalie.

N. Fick, dans le cadre de son interprétation platonicienne du récit, considère que cette région a été choisie parce que, dans le *Criton*, elle représente le « désordre et l'immoralité » ἀτάξια καὶ ἀκολασία.[12] La Thessalie est le pays où refuse de se réfugier Socrate, qui préfère la mort, par respect pour la Loi. Cette interprétation pèche par son anachronisme.

Nous croyons que la Thessalie a été choisie prioritairement parce qu'il s'agit du pays des magiciennes.[13] Si, en effet, pour Théocrite, Virgile, Horace, la Thessalie (et par excellence la vallée de Tempé qui, en quelque sorte, la résume) sert d'abord de cadre à la pastorale et se révèle un paradis sur terre, *locus amoenus*,[14] il n'en est plus de

[10] Des sandales de palmier, aussi, et non de papyrus. Sur ce point, Griffiths, *Apuleius* 136.

[11] S. Sauneron, *Les fêtes religieuses d'Esna aux derniers siècles du paganisme* (Le Caire 1962) 121-142.

[12] Platon, *Criton* 53d.

[13] On laissera de côté les analyses de J. Colin, Apulée en Thessalie: fiction ou réalité?, *Latomus* 24 (1965) 330-345, qui suppose que la Thessalie a été choisie par Apulée (335-336)—qui y aurait séjourné (comment le prouver?)—, pour en étudier les institutions politiques et judiciaires. Dunand, *Culte d'Isis* II 180, a bien perçu le fait: « Le choix de Larissa comme cadre de toute cette scène n'est intervenu que parce que la ville est située en Thessalie, terre de magie, patrie des sorciers et des sorcières de toutes espèces », mais elle n'est pas allée assez loin: ce n'est pas la seule Larissa qui est en cause, mais l'ensemble de la Thessalie.

[14] Sur cette question, J.-C. et N. Decourt, Le Pénée, Tempé, les magiciennes de

même chez Ovide et Lucain, pour ne citer que des Latins. Du reste, chez Apulée, toute notation paysagère est absente et l'on ne voit rien d'Hypata ni de Larissa. La Thessalie n'y est que le pays des sorcières.[15] Cette réputation est ancienne, puisqu'on la retrouve aussi bien chez Aristophane dans les *Nuées*, dans le *Gorgias* de Platon que chez Plutarque.[16] Ainsi le pouvoir qu'a Méroé de faire descendre la lune sur la terre, que Plutarque tente d'expliquer rationnellement en racontant qu'une magicienne s'était servie d'une éclipse de lune pour abuser ses contemporains, c'est le pouvoir de la magicienne par excellence qu'est la Thessalienne[17]. Si bien qu'en latin, malgré l'étonnement de Pline l'Ancien qui croyait à une origine orientale de la magie,[18] *Thessalus* est strictement synonyme de *magicus* et *Thessala* de *magicienne*. La transformation de Lucius en âne, animal maléfique par excellence dans la tradition égyptienne, puisqu'il est l'animal de Seth-Typhon, l'adversaire d'Isis et Osiris, relève précisément de la magie noire et, d'une certaine manière, ne peut se dérouler qu'en Thessalie.[19] Quant à l'intervention de Zatchlas, un homme, à Larissa, elle préfigure la victoire d'Isis, magicienne par excellence elle aussi, mais de magie blanche cette fois-ci.[20] Du

---

Thessalie et Marguerite de Lussan, *Mésogéios* 13-14 (2001) 21-51; J.-C. Decourt, La Thessalie dans la littérature française: à propos des sources antiques des *Veillées de Thessalie* de Marguerite de Lussan, *Actes du premier Colloque archéologique de Thessalie et de Grèce centrale*, Volos, février-mars 2003 (Volos 2006) 543-553.

[15] Des sorcières en trois lieux différents, la première dans la « capitale », Larissa, les deux autres aux limites Nord et Sud de la région: Méroé, dont est victime Socrate, au Nord de Larissa, peut-être à Tempé, I 7; Pamphilè, la maîtresse de Photis, à Hypata, II 5; les vieilles qui s'en prennent à Thélyphron, à Larissa, II 30. Dans la tradition aussi, il n'est question que de femmes. Ajoutons que ce n'est sans doute pas simple hasard si Lucius est d'origine thessalienne par les femmes.

[16] Relevé des mentions littéraires anciennes des magiciennes thessaliennes dans J. Cazeaux, La Thessalie des magiciennes, dans: B. Helly (éd.), *La Thessalie, Table-ronde Lyon Juillet 1975* (Lyon 1979) 265-275.

[17] N. Fick, La magie dans les *Métamorphoses* d'Apulée, *REL* 63 (1985) 132-147 (en particulier 141).

[18] Pline, *Histoires Naturelles* 30.2, 3-8.

[19] Martin, *Asinus Aureus* (1970) 331-334; J. Hani, *RPhil* 47 (1973) 275; Grimal, *Le calame* 344. Dans *Lucius ou l'âne* de Lucien ou du Pseudo-Lucien, sont nommées Hypata et Larissa, mais aussi Béroia en Macédoine.

[20] Autre opération de magie blanche destinée à contrer les maléfices thessaliens, les fêtes du dieu Risus à Hypata: cf. S. Milanezi, Outres enflées de rire. À propos de la fête du dieu Risus dans les *Métamorphoses* d'Apulée, *RHL* 209 (1992) 125-147, dont on citera la conclusion: « Apulée ne crée pas seulement une fête il crée la fête qui convient à Hypata ». En revanche, faire de Risus, comme le propose l'auteur, le « dieu poliade » d'Hypata ne tient pas.

reste, les opérations de magie noire disparaissent dès la fin du Livre III, lorsque Lucius-l'âne, volé par les brigands, est emmené loin d'Hypata.[21] Les autres épisodes ne sont en effet jamais localisés avec précision (sauf le dernier), parce que ce n'est plus nécessaire: l'épisode de la caverne doit se situer quelque part entre Hypata au Nord (d'où revient la première bande de brigands) et Thèbes de Béotie au Sud (d'où arrive la seconde). On quitte la Thessalie, on délaisse donc la magie. En revanche, le retour à la condition humaine de Lucius, qui tient du miracle et non de la sorcellerie, se déroule loin de la Thessalie, à Corinthe sa patrie.

Ainsi le choix de la Thessalie n'est-il pas le fruit du hasard. Au delà de toute connotation autobiographique invérifiable, tout pittoresque dans le décor et tout réalisme[22] sont bannis au profit d'une intention fortement symbolique. La Thessalie représente les forces du Mal face aux mystères d'Isis. Si les *Métamorphoses*, pour des raisons qui nous échappent, se passent en Grèce, elles doivent commencer en Thessalie.

Onomastique

Second accès à la connaissance de la diffusion ou de la pénétration des cultes isiaques dans la région, l'onomastique, onomastique égyptienne en Thessalie et onomastique d'inspiration égyptienne en grec (carte 2).

Pour la première catégorie, le tour des témoignages est rapide, puisqu'on dispose de très peu de noms égyptiens.

Le premier se lit dans les *Métamorphoses* d'Apulée: c'est le nom, transcrit en latin, de *Zatchlas*, l'*Aegyptus propheta primarius*, qui se livre

[21] Il pourrait y avoir également un aspect à la fois autobiographique et magique dans l'épisode des poissons, comme le rappelle M. Hicter, *AC* 13 (1945) 107-111, car Apulée dut lui même faire face à une accusation de magie noire par utilisation de poissons, comme il l'écrit lui-même dans l'*Apologie* 29-41.

[22] Les brigands ne sont pas plus nombreux en Thessalie qu'ailleurs et les enlèvements font partie du roman antique. Ainsi deux citoyens d'Hypata interviennent en faveur de victimes de brigands de la cité d'Hyettos en Béotie; voir A. Bielman, *Retour à la liberté. Libération et sauvetage des prisonniers en Grèce ancienne*, Études épigraphiques 1 (Athènes et Paris 1994) n° 49, décret daté de *ca* 150 av. J.-C.

Carte 2. Noms théophores d'origine égyptienne en Thessalie (DAO, Anne Flammin).

à Hypata à l'opération de magie dont il a déjà été question.[23] Même si le nom de la divinité qu'il sert n'est pas cité, nous sommes bien dans un contexte cultuel isiaque: le père de la victime ne s'y trompe pas, qui cite dans sa supplique « les sanctuaires de Coptos,

[23] Apulée, *Méta.* II 28.

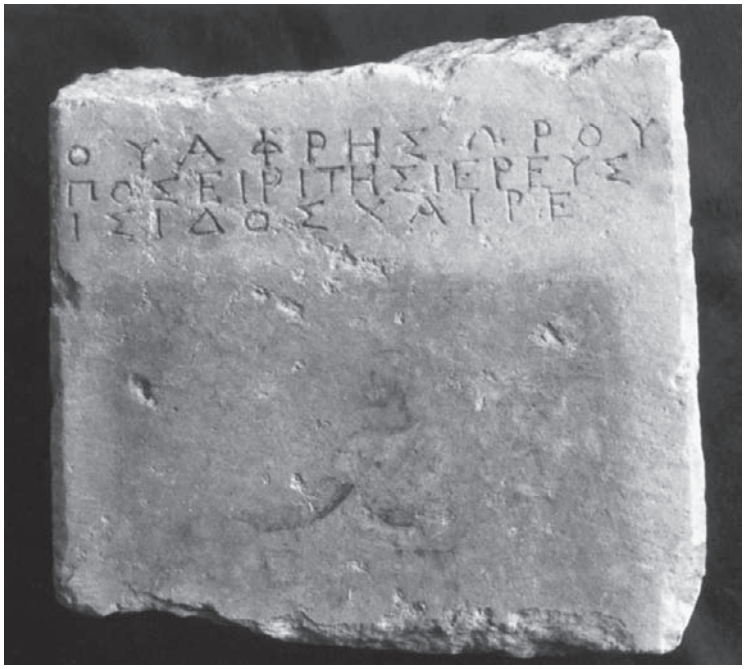


Fig. 1. GHW 56, Démétrias

les crues du Nil, les mystères de Memphis, les sistres de Pharos ».[24] Malheureusement, la signification du nom de Zatchlas paraît avoir résisté, pour l'instant du moins, à toute interprétation solide et un certain nombre de commentateurs ont même émis des doutes sur la fiabilité de sa transmission, voire sur son origine égyptienne—à défaut de son caractère exotique.[25]

Le second nom est en revanche assuré, puisqu'on le lit sans difficulté sur une épitaphe trouvée à Démétrias, datée du milieu du III^e^ siècle av. J.-C.: Οὐάφρης Ὥρου, dont le nom signifie « qui plaît à Rê ». Le défunt est prêtre d'Isis, et c'est un Égyptien de Busiris (fig. 1).[26]

[24] Cf. *supra* 333.

[25] J. H. Hansen, éd. Loeb (1989) 113: « This exotic name, if correctly transmitted, has not been satisfactorily explained ». Voir Grimal, *Le calame* 346, pour ce « nom qui reste obscur et que les égyptologues ne semblent pas décidés à interpréter ». On l'a rapproché de Σωταλᾶς, connu par les textes en Égypte. Cf. Griffiths, *Apuleius* 29 et 351, qui l'interprète comme « Thot is who knows him ».

[26] GHW 56. On sait que L. Robert, *BullÉp* (1964) 532, voulait y reconnaître un

P. M. Fraser[27] suggère qu'il aurait pu être l'introducteur du culte d'Isis et de Sarapis à Démétrias, culte qui serait alors l'un des plus anciens connus hors d'Égypte: c'est sans aucun doute trop s'avancer. On n'a même aucun moyen de savoir s'il s'agit d'un culte privé ou déjà du culte public dont il sera question plus loin.

Ὧρος apparaît, lui, à trois reprises dans l'onomastique thessalienne, et l'exemple qui précède montre bien qu'il s'agit non pas du nom divin, mais du nom théophore. Celui-ci est connu aussi par une épitaphe de la nécropole de Goritsa (fig. 2),[28] sur le territoire de Démétrias, et, à Démétrias même, sur une épigramme funéraire (fig. 3),[29] tous deux documents du III[e] siècle av. J.-C. Dans le premier cas, il s'agit d'un Égyptien; dans le second, le nom étant utilisé seul, sans patronyme ni ethnique, on ignore tout du défunt; dans le troisième, enfin, le nom de la défunte, Εὔκλεια, est grec, et l'auteur de l'épitaphe, son mari, pourrait être un Grec ou un Égyptien hellénisé, mais il n'y a pas, là non plus, d'ethnique.

Plus généralement, le nombre d'inscriptions où figure un ethnique égyptien est, en Thessalie, très mince. Dans les *IG* IX 2, il n'y en avait même aucun et il est difficile de savoir si la situation a fondamentalement changé depuis 1908, car aucun recensement systématique n'a été fait. Cependant, pour les cités pour lesquelles nous disposons de renseignements plus récents et plus abondants (Gonnoi, Perrhébie, vallée de l'Énipeus, Atrax, Crannon, Scotoussa), nous n'avons pas constaté de modification. Un examen de la prosopographie de Démétrias, qui est la ville où, naturellement, les étrangers sont les plus nombreux, est révélateur: Orientaux, Crétois, Chypriotes, Thraces, Macédoniens, Illyriens ou Siciliens sont nombreux, alors que

---

Égyptien de Taposiris. Mais il n'y a pas traces de lettres avant ΠΟ- et de toute façon, selon la disposition, il n'y a place que pour une seule lettre. L'épiclèse Ταποσειρίας est relativement bien attestée, y compris en Grèce, par exemple à Chéronée (*SIRIS* 62 = *RICIS* 105/0895) et Athènes (*SIRIS* 30 = *RICIS* 101/0216), d'où la tentation forte de restituer un ethnique de même racine sur l'épitaphe. Sur cette épiclèse, cf. L. Bricault, Isis dolente, *BIFAO* 92 (1992) 37-49; *id.*, Du nom des images d'Isis polymorphe, dans: J. Rüpke (éd.), *Religions orientales, culti misterici, Mysterien: Nouvelles perspectives—nuove perspettive—neue Perspektiven* (Stuttgart 2006) (sous presse).

[27] Fraser, *Two Studies* 44.

[28] GHW 4719; *BCH* 55 (1931) *Chronique* 487-489; G. J. M. J. Te Riele, An Inscribed Stele, dans: S. C. Bakhuizen (éd.), *A Greek City of the Fourth Century B.C.* (Roma 1992) 304-305, datée du début du III[e] siècle av. J.-C.

[29] GHW 291; A. S. Arvanitopoulos, Δώδεκα Θεσσαλικὰ ἐπιγράμματα, *Πολέμων* 2 (1934-38) 22-24; W. Peek, *GVI* (1955) 289, datée du III[e] siècle av. J.-C.

Fig. 2. GHW 4719, Goritsa

les Égyptiens se comptent sur les doigts d'une main. Outre le prêtre de Busiris, on relève trois hommes de Karomemphis (figg. 4-5)[30]

[30] GHW 81 (fig. 4) inédite; GHW 94, A. S. Arvanitopoulos, *Θεσσαλικὰ Μνημεία. Ἀθανασάκειον Μουσεῖον ἐν Βόλῳ* (1909) 89; GHW 102 (fig. 5), *Θεσσαλικὰ Μνημεία* 95.

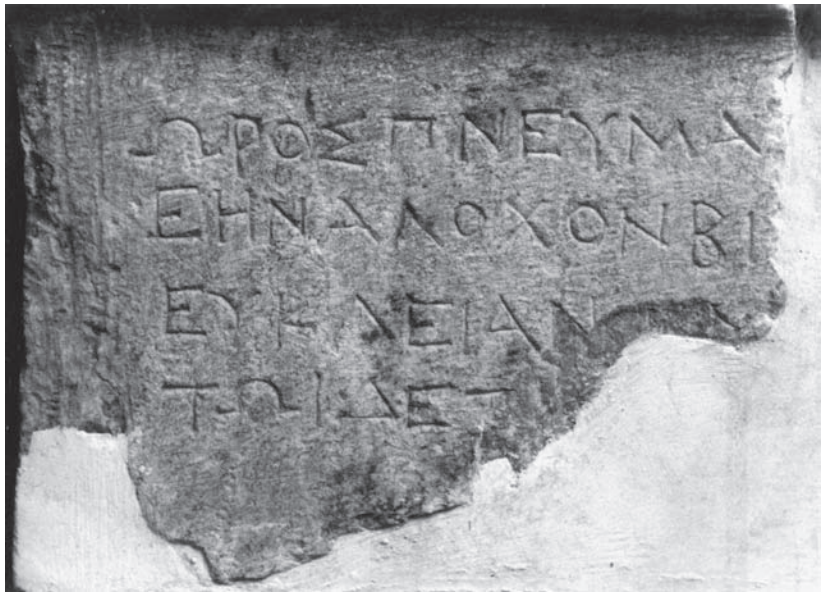


Fig. 3. GHW 291, Démétrias

et une femme de Péluse (fig. 6)[31] qui est, dans l'épigramme qui suit, qualifiée de Νειλογενής.[32] Ils portent tous, sauf le premier cité, Οὐάφρης, des noms grecs: Δίφιλος, Ἀπολλώνιος Σωτηρίχου, Φίλιππος Σιμίου.[33]

Cela étant, la présence égyptienne à Démétrias était probablement plus importante que ne le suggère l'anthroponymie. Si l'on en croit Étienne de Byzance,[34] en effet, il y existait un λιμὴν Πηλούσιον, peut-être au port de Pagasai, où devaient relâcher les navires égyptiens. Quoi qu'il en soit, aucune de ces épitaphes ne fournit d'informations sur les cultes.

[31] GHW 189, *Θεσσαλικὰ Μνημεία* 181, Peek, *GVI* 1390.

[32] On exclura, *Égyptien*, Αἴγυπτος, GHW 186, *Θεσσαλικὰ Μνημεία* 178, qui est l'époux de Σωτηρίς et qui n'est pas un Égyptien. Pour une liste, incomplète, des ethniques attestés à Démétrias, Th. Arvanitopoulou, Θεσσαλικὰ Μνημεία. Προσωπογραφία ἐκ τῷ Μουσείῳ Βόλου γραπτῶν στηλῶν Δημητριάδος Παγασῶν, *Πολέμων* 6 (1952-53) 52-56.

[33] Certains de ces noms grecs pourraient être des transcriptions ou des adaptations de noms égyptiens, mais nous ne pouvons le prouver.

[34] Étienne de Byzance, *Ethnika* 521.15.

Fig. 4. GHW 81, Démétrias

Fig. 5. GHW 102, Démétrias

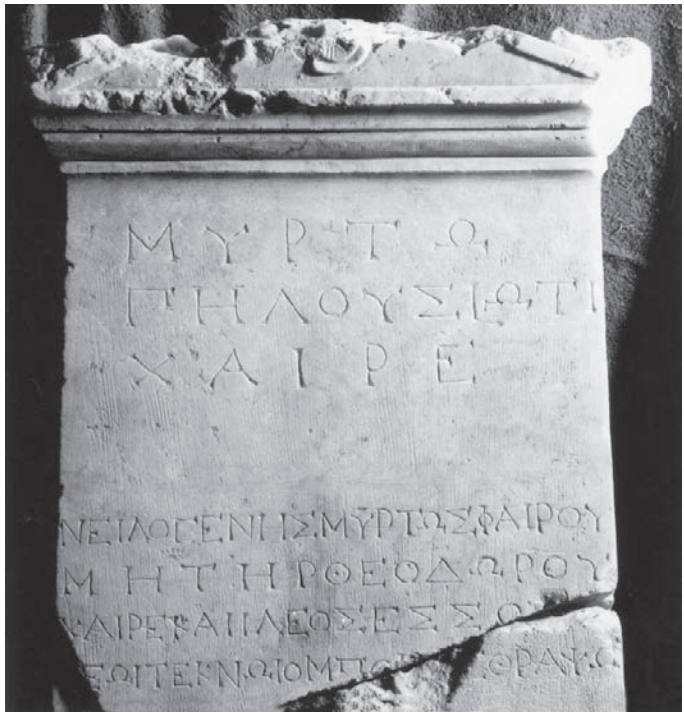


Fig. 6. GHW 189, Démétrias

De manière en quelque sorte symétrique, sur les inscriptions à caractère religieux ou à coloration isiaque de Thessalie, dédicaces ou épitaphes, sur lesquelles nous reviendrons, lorsque des noms sont conservés, ce sont parfois des noms latins, translittérés ou non[35] en grec, mais, pour l'essentiel, des noms que l'on pourrait dire « bien grecs ». Lorsque, sur ces inscriptions, un ethnique est mentionné, comme un Larisséen à Hypata,[36] il s'agit toujours d'une cité de la région, jamais d'une ville égyptienne.

Si l'on s'intéresse aux anthroponymes grecs d'inspiration égyptienne, la récolte est un peu plus riche.

Ces noms en effet, sans être très répandus (si l'on compare la Thessalie ne serait-ce qu'à la Béotie voisine), sont plus nombreux

[35] Cf. par exemple GHW 1506 (fig. 7), *RICIS* 112/0504.
[36] GHW 4004, *RICIS* 112/0101.

Fig. 7. GHW 1506, Démétrias

que les noms égyptiens. Encore faut-il être, en la matière, prudent. R. Parker[37] a raison de remarquer que l'étymologie qui fait, par exemple, venir Φιλάμμων du nom du dieu Ammon, est populaire et sûrement tardive: un Φιλάμμων Θεσσαλος est connu en Égypte.[38] Au surplus, on le sait bien, un anthroponyme théophore ne peut pas être considéré, de manière quasi automatique, comme révélateur

[37] R. Parker, Theophoric Names and Greek Religion, dans: S. Hornblower, E. Matthews, *Greek Personal Names, their Value as Evidence* (Oxford 2000) 53-80.

[38] *PP* 4118, 207 av. J.-C. En la circonstance, on pensera plutôt au héros classique. Pour une liste des ethniques de Thessalie et des régions périèques en Égypte, cf. C. A. La'da, *Foreign Ethnics in Hellenistic Egypt*, Prosopographica Ptolemaica X, Studia Hellenistica 38 (Leuven 2002) 11 pour les Ainianes, 35 pour les Achéens qui peuvent être des Achéens Phthiotes, 80-85 pour les Thessaliens en général, 159 pour les Larisséens qui peuvent être de plusieurs cités homonymes, 164 pour les Magnètes, qui peuvent aussi être de plusieurs cités homonymes, 212 pour les Mélitéens, et 222 pour les Oitaiens.

des croyances de celui qui le porte: ce peut être affaire de tradition familiale ou locale, ou au contraire effet de mode. Ainsi Ἴσίδορος et Ἴσίδωρος, dont les épitaphes, à Thèbes de Phthiotide, d'époque byzantine, sont marquées de deux croix, ne sont évidemment pas des fidèle d'Isis.[39]

Au final, si l'on laisse de côté les trois cas dont il vient d'être question, la récolte est mince: vingt-sept occurrences de noms théophores seulement,[40] pour quatre divinités, Isis de loin la mieux représentée (Ἰσιάς / Εἰσίας, Ἰσίδοτος, Εἰσιδώρα, Ἰσίδορος, Ἰσίδωρος / Εἰσείδωρος, Ἰσίων, au total 15 exemples) Sarapis (Σαραπίων, Σεραπίας, Σεραπίων, 5 exemples), Ammon (Ἀμμώνιος, 4 exemples) et Horus (Ὧρος, 3 exemples) déjà cité. De ce point de vue, la Thessalie, avec la prédominance absolue d'Isis sur Sarapis et l'absence totale d'Anubis, se différencie nettement du tableau général dressé par L. Bricault.[41] La répartition géographique est en revanche sans surprise, puisque ces attestations ont été trouvées très majoritairement à Démétrias (9) et Larissa (10), c'est-à-dire au port et dans la ville principale de l'intérieur, les autres étant dispersées: Phères et Atrax (fig. 8) ont fourni chacune un exemple[42], le site d'Évangélismos trois, mais cet établissement, dont l'identification exacte est encore sujette à discussion,[43] se trouve alors directement dans la mouvance de Larissa; le dernier exemple n'est pas attribuable avec précision.[44] La répartition chronologique, sur un tel nombre, est délicate à analyser, d'autant que plusieurs de ces inscriptions, perdues ou incomplètement publiées,[45] sont datées, lorsqu'elles le

[39] Γ. Α. Σωτηρίου, Αἱ χριστιανικαὶ Θῆβαι τῆς Θεσσαλίας, *AE* (1929) 155 n° 13; A. Dina, *ArchDelt* 34B (1979 [1987]) 234 pl. 87b (*SEG* 38 [1988] 452). L'une est datée par l'éditeur de l'époque byzantine, l'autre du V^e^/VI^e^ siècle apr. J.-C.

[40] Encore l'exemplaire de Phères doit-il être pris avec prudence, car largement restitué.

[41] Bricault, *Études isiaques* 198.

[42] GHW 4981, *RICIS* 112/0601 (Phères) et GHW 4493, *RICIS* 112/0401 (fig. 8; Atrax).

[43] B. Helly, *L'État thessalien, Aleuas le Roux, les tétrades et les tagoi* (Lyon 1995) 81. M. H. Hansen, T. H. Nielsen (éds.), *An Inventory of Archaic and Classical poleis* (Oxford 2004) 693 n° 397.

[44] Liste de vainqueurs *IG* IX 2 527, GHW 3083, trouvée à Larissa: Ξηνόδοτος Ἰσιδότου.

[45] Les chroniques de l'*ArchDelt* ne fournissent pas toujours les photos qui permettraient de préciser les dates proposées par les inventeurs.

Fig. 8. GHW 4493, Atrax

sont, de manière approximative.[46] Cependant, il semblerait que ces noms soient un peu plus fréquents au II^e^ siècle de notre ère. La situation actuelle reflète-t-elle la réalité, ou faut-il imaginer que des découvertes ultérieures peuvent remettre en cause cette image ? Outre que l'argument *e silentio* est en soi toujours d'emploi périlleux, il faut bien reconnaître que, comme pour les ethniques évoqués plus haut, là où les aléas récents de la recherche ont conduit à une moisson épigraphique importante et donc à un accroissement du stock onomastique, aucun bouleversement majeur n'est apparu. Ni à Gonnoi—et depuis la publication du corpus de B. Helly, rien n'a changé—ni dans la vallée de l'Énipeus; ni à Atrax où, rappelons-le, le corpus passe de quatorze dans les *IG* IX 2 à quelques cinq cents

[46] Cf. les entrées du *Lexicon of Greek Proper Names* IIIB, avec des mentions comme *hell-imp.* ou *imp.*

documents; ni dans la Tripolis de Perrhébie, dont nous préparons le corpus dans la suite de la thèse de G. Lucas; ni, enfin, à Crannon ou Scotoussa, dont nous avons rassemblé la documentation et étudié l'onomastique.

Ainsi l'onomastique nous fournit-elle quelques indices, mais ces derniers sont peu nombreux et finalement laconiques.

Archéologie

Pour ce qui est des témoignages archéologiques, nous craignons de ne rien apporter de plus que ce qu'ont signalé nos devanciers, c'est-à-dire peu de choses. À vrai dire, cela s'explique historiquement bien, car l'archéologie thessalienne a pendant longtemps été et demeure encore très largement une archéologie de la Préhistoire. Si quelques fouilles importantes ont eu lieu dans le passé—nous pensons bien entendu ici à celles de Démétrias—, elles furent rares et limitées. L'activité archéologique a certes pris un rythme plus soutenu aujourd'hui, mais elle est largement liée aux grands travaux d'infrastructure ou d'urbanisme et il s'agit, pour l'essentiel, de fouilles de sauvetage, de durée et d'extension réduites. Quelques mises au point s'imposent cependant.

De quels vestiges disposons-nous?

On a signalé il y a fort longtemps une statuette en bronze d'Isis *lactans* trouvée à Phères. On ne sait rien des circonstances de la découverte et l'objet semble avoir disparu ou avoir été réinterprété autrement, puisqu'il n'est pas mentionné par V. Tran Tam Tinh.[47] Les commentateurs modernes soit l'ignorent[48] soit y voient, comme Fr. Dunand, « un souvenir de voyage, une curiosité exotique ».[49] Il

[47] L'objet est signalé à son entrée au Musée égyptien de Berlin, *ZÄS* 28 (1890) 60: « aus Griechenland: Bronzestatuette einer Isis mit Harpoktrates aus Pherae in Thessalien (10622) »; non mentionné par Tran tam Tinh, *Isis lactans;* il est cependant retenu par Bricault, *Atlas* 17.

[48] C'est le cas de P. Chrysostomou qui, dans son étude sur Ennodia à Phères, *Η Θεσαλική Θεά Εννόδια η Φεραία Θεά* (Thessaloniki 1998), fait le tour des différents cultes attestés dans la cité.

[49] Dunand, *Culte d'Isis* II 50; Bricault, *Atlas* 17. Cf. aussi M. Malaise, La diffusion des cultes égyptiens dans les provinces européennes de l'Empire, *ANRW* II.17,

est certes possible que d'autres documents du même type dorment dans les réserves des musées thessaliens ou d'ailleurs, mais nous n'en savons rien et on ne peut suivre E. Mitropoulou[50] lorsqu'elle affirme sans preuve aucune l'existence d'un sanctuaire de Sarapis et Isis dans la cité de Phères: un objet isolé, associé arbitrairement à une inscription qui n'offre aucun caractère isiaque,[51] ne fait pas preuve. Quoi qu'il en soit, la proximité de Phères et de Démétrias ne rend pas en soi cette trouvaille incongrue.

Les hasards d'un voyage archéologique ont conduit autrefois G. Roux à examiner une table à offrande à Isis et une ancre de pierre dans la vallée du Sperchéios, au village de Varybopi (aujourd'hui Makri Komi), où l'on reconnaît généralement, sur le seul témoignage de Tite-Live, Macra Comè, en pays Ainiane.[52] L'existence d'un lieu de culte en cette cité au tournant de l'ère est possible sinon probable, mais on ne peut rien dire de plus, ni de l'emplacement exact de cet hypothétique sanctuaire, ni de son architecture.

Le tronc à offrandes quadrangulaire (θησαυρός) de Larissa, qui porte une dédicace à Sarapis et à Isis, est, lui aussi, connu depuis très longtemps (figg. 9a-b). O. Kern, qui l'a publié dans les *IG*,[53] en donne (ce qui est très rare), un dessin. Signalé au musée par son premier éditeur, on ne sait rien de sa provenance exacte. Ces objets étaient destinés à recevoir les menues offrandes des fidèles et on en a d'autres exemples en contexte isiaque.[54] Ils témoignent de

3 (1984) 1626: « Tout ce qui est égyptien ou égyptisant n'est pas nécessairement isiaque ».

[50] E. Mitropoulou, Λατρείες Φερών (ανάγλυφο Κυβέλης και ανάγλυφο ξερίου), *Actes du Colloque Phères Velestino Rhigas mai juin 1986*, Υπερεία 1 (Volos 1990) 75.

[51] GHW 4260, musée de Volos, inv. E185; Y. Béquignon, *Recherches archéologiques à Phères de Thessalie* (Paris 1937) 86 n° 49; *SEG* 31 (1981) 589 & 39 (1989) 508.

[52] GHW 4838; G. Roux, Notes sur les antiquités de Macra Comé, *BCH* 68 (1954) 90; J. et L. Robert, *BullEp* (1955) 134; *SEG* 15 (1958) 362. La pierre a été republiée, sans les rapprochements nécessaires, par T. Spyropoulos, *ArchDelt* 26b (1971 [1974]) 237-238, comme provenant du village voisin de Platystomo (rapprochement fait par J. et L. Robert, *BullEp* [1974] 304). *SIRIS* 72, ignore cette référence, postérieure, et place par erreur Macra Comé en Étolie, erreur ensuite assez systématiquement reproduite dans la littérature savante. Sur l'établissement, Hansen, Nielsen (éds.), *Inventory* (2004) 684.

[53] GHW 4120, *IG* IX 2 590; première publication par G. Fougères, *BCH* 13 (1889) 392 n° 8, qui parle simplement de base.

[54] Roussel, *CE* 87-89; L. Robert, *Hellenica* IX (1950) 49; Bruneau, *CDH* 365-368.

Fig. 9. GHW 4120, Larissa

l'existence vraisemblable d'un sanctuaire à Larissa même, ce qui rend moins fantaisiste, comme on l'a parfois prétendu, l'intervention du prêtre égyptien dans les *Métamorphoses* d'Apulée, même si les dates ne sont évidemment pas les mêmes.

A. S. Arvanitopoulos, enfin, en s'appuyant sur deux inscriptions de Démétrias,[55] avait cru pouvoir localiser précisément l'emplacement du Sérapiéion, sur une colline qui sépare ce qu'il appelle l'agora sacrée de l'agora principale.[56] Or ces deux inscriptions n'ont pas été trouvées à Démétrias même, mais à plusieurs kilomètres, en remploi dans l'église de Makrinitsa, et elles ne peuvent rien nous dire de la localisation du sanctuaire. La proposition du savant grec repose de fait sur une mécompréhension du texte du décret honorifique, qui fut exposé, nous dit-on, ἐν τῷ ἐπιφανεστάτῳ τοῦ Σεραπιείου τόπῳ, ce qui ne signifie pas que le sanctuaire était placé en un endroit particulièrement visible, comme semble le comprendre Arvanitopoulos. F. Stählin[57] est infiniment plus prudent, qui affirme que cette localisation est inconnue, alors même qu'il ne remet évidemment pas en doute l'existence du sanctuaire. P. Marzolff, plus récemment, est allé dans le même sens: on n'a pas de traces architecturales assurées du sanctuaire de Sérapis à Démétrias.[58]

De même F. Stählin reste-t-il avec raison très dubitatif sur l'existence à Démétrias d'un sanctuaire d'Harpocrate qu'Arvanitopoulos localisait, sur la foi d'une inscription très fragmentaire et de quelques vestiges en fort mauvais état de son propre aveu, au Sud de la ville, à l'intérieur du rempart, sur le flanc Nord de la colline d'Ayios Ilias.[59]

Ainsi l'archéologie nous fournit-elle peu de témoignages: un objet erratique à Phères, deux trouvailles isolées, mais malgré tout significa-

---

[55] GHW 3099 & 3105 (fig. 10); *IG* IX 2, 1101 & 1107; *RICIS* 112/0703 et 112/0707.

[56] A. S. Arvanitopoulos, *Γραπταί στῆλαι Δημητριάδος-Παγασῶν* (Athènes 1928) 92, point Σ de la fig. 105.

[57] F. Stählin, E. Meyer, A. Heidner, *Pagasai und Demetrias*. Beschreibung der Reste und Stadtgeschichte (Berlin 1934) 188. Kater-Sibbes, *Sarapis* 88 n° 493, s'avance beaucoup en affirmant que ce temple était *once the most important sanctuary* de Démétrias.

[58] P. Marzolff, *Die Bauten auf Höhe 84 (Heroon-höhe) , Demetrias* V (Bonn 1987) 39.

[59] GHW 670. Restitutions et même lectures divergent. A. S. Arvanitopoulos, *PAAH* 1915 160-161—ΠΟΚΡΑΤ—; *id.*, Γραπταί στῆλαι (1928) 92, [῾]Αρποκρ[άτει]; F. Stählin *et al.*, *Pagasai und Demetrias* 188; Te Riele, *Stele* 304-305, suggère Καρ]ποκράτ[ης. Musée de Volos, inventaire 526. Copie J. Pouilloux (ni photo ni estampage): [῾Αρ]ποκράτης. La pierre n'est signalée ni par L. Vidman ni par L. Bricault. Mais n'y a-t-il vraiment qu'une seule pierre? On pourrait en douter en comparant chez les différents éditeurs les lettres conservées. Et est-ce bien une dédicace ou, comme le permet la typologie (une stèle à fronton), une épitaphe qu'on pourrait tout aussi bien restituer [῾Ιπ]ποκράτης? Un autel à Harpocrate est mentionné par Fraser, *Two Studies* 44 n. 6, mais, encore une fois, s'agit-il du même monument?

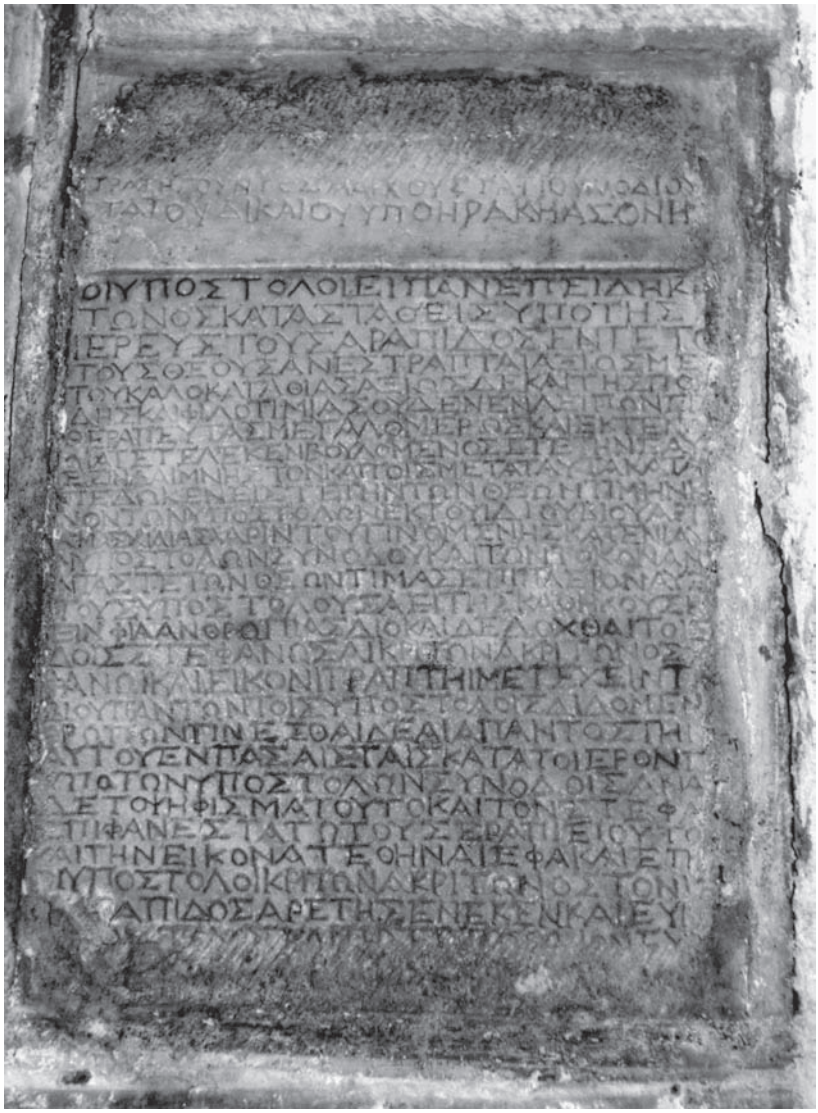


Fig. 10. GHW 3105, Démétrias

tives, à Larissa et Macra Cômè. Dans le cas de Démétrias seulement nous disposons d'un faisceau d'indices concordants impliquant l'existence certaine d'un sanctuaire. Ces indices sont intéressants, mais incomplets et pour tout dire frustrants, faute de fouilles. Quoi qu'il en soit, nous sommes, à Larissa comme à Démétrias, en terrain

connu. Le cas de Macra Côмè, modeste bourgade de l'intérieur, pourrait sembler un peu plus étonnant. En réalité, nous sommes tout proches d'Hypata, quelques kms plus au Sud-Est, où les témoignages de cultes égyptiens sont connus, dans une vallée où la circulation est aisée.

Épigraphie

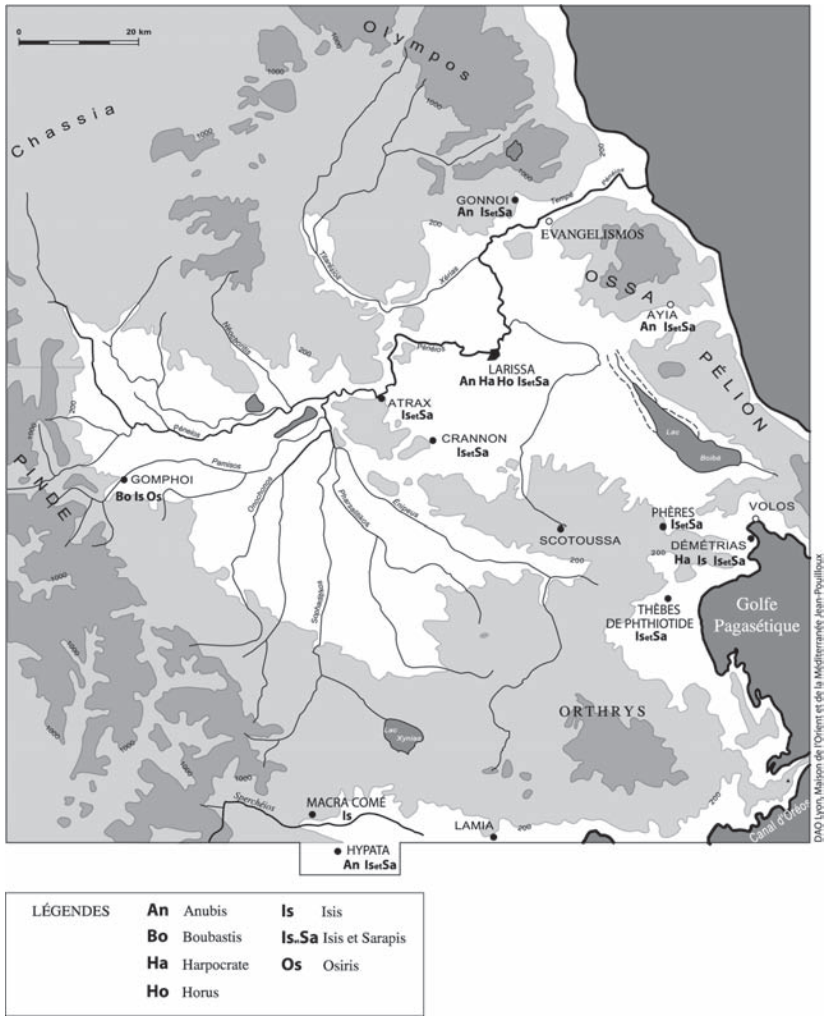
Nous disposons, toutes époques et catégories confondues, d'environ une trentaine de témoignages épigraphiques, ce qui est fort peu, pour une région d'une telle étendue (carte 3).

Il faut d'ailleurs être prudent. Le nombre exact de documents, leur nature isiaque, leur datation ne sont pas toujours fermement assurés. Donnons-en deux exemples.

1. Nombre d'inscriptions ont été publiées ou plus précisément seulement signalées dans les chroniques de *l'Archaiologikon Deltion*, sans photographie qui permette de se faire une idée de la graphie et de la typologie de la pierre.[60] Certaines lectures sont ainsi peu fiables, des datations encore invérifiables.
2. L'inscription d'Harpocrate de Démétrias,[61] souvent négligée, est-elle une dédicace? C'est possible, car un culte à Harpocrate est attesté ailleurs en Thessalie, à Larissa (fig. 11).[62] S'agit-il plutôt d'une funéraire, le nom théophore étant connu ailleurs? Le lieu de trouvaille, *intra muros*, ce qui n'est pas la place d'une épitaphe, inciterait à la première solution, mais l'inscription, qui a disparu, est très lacunaire.

Reste que la répartition géographique de ces inscriptions, quel que soit leur nombre exact, n'a, dans ses grandes lignes, rien de surprenant. On relève en effet trois foyers, Démétrias, Larissa et Hypata, soit le port de la région, dont il a déjà été question, et les deux grandes villes de l'époque. Ailleurs, les inscriptions sont absentes, au mieux isolées, telle la dédicace de Crannon. L'hymne de Gomphoi, ville sur une importante route venant de la mer Ionienne, qui est le texte le plus développé, même s'il est en mauvais état, est lui aussi un *unicum*. Le cas d'Atrax est particulièrement significatif, car le

[60] GHW 5548, *RICIS* 112/0901, Thèbes de Phthiotide.
[61] Cf. *supra* note 58.
[62] GHW 4121, *IG* IX 2, 591, *RICIS* 112/0503 .



Carte 3. Dédicaces à des divinités égyptiennes en Thessalie (DAO, Anne Flammin).

territoire de la cité a fait l'objet de prospections et de surveillances longues et efficaces. On y compte désormais plus de cent dédicaces, au lieu des trois des *IG* IX 2, mais on n'a toujours qu'une dédicace à Sarapis et Isis.

Si l'on s'intéresse aux catégories d'inscriptions, deux faits apparaissent clairement.

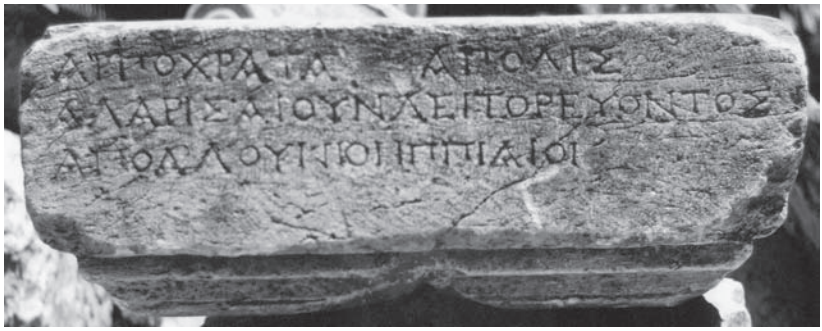


Fig. 11. GHW 4121, Larissa

En Grèce centrale, et singulièrement en Béotie,[63] de nombreux affranchissements ont été faits par consécration et en particulier consécration à une ou des divinités égyptiennes. Tel n'est pas le cas en Thessalie, où cette pratique est tout à fait exceptionnelle: L. Darmezin n'en a relevé qu'un exemple avéré, encore est-ce une consécration à Déméter.[64] Un affranchissement d'Hypata est en revanche fait par vente fictive à Sarapis et à Isis, qui rappelle des documents analogues à Delphes et que l'éditeur date de la seconde partie du II^e^ siècle av. J.-C.,[65] l'affranchissement proprement dit étant précédé d'une dédicace *stricto sensu* à la triade Sarapis, Isis, Anubis, faite par le même *manumissor*. Deux autres affranchis sont connus en contexte isiaque en Thessalie, sur lesquels nous reviendrons.

Une autre singularité dans cette série thessalienne est à chercher dans les funéraires. Ces dernières sont très peu nombreuses, puisqu'on en compte sûrement trois, peut-être quatre. De la première, il a été déjà question: c'est l'épitaphe du prêtre d'Isis Ouaphrès, Égyptien mort à Démétrias. Le caractère isiaque de la quatrième, d'époque impériale, n'est pas assuré, puisqu'il repose seulement sur la coloration du nom du défunt, Sérapion, fils de Sérapion et d'Antoneina, ni le

[63] Dernier état de la question dans: L. Darmezin, *Les affranchissements par consécration* (Nancy 1999) nn° 16-87 pour Chéronée (Sarapis), 109-117 pour Orchomène (Sarapis et Isis), Coronée, 121 (Sarapis).

[64] GHW 4478 n° 194.

[65] A. Kontogiannis, Συμβολές στη Θεσσαλική επιγραφη, Mémoire de thèse inédit (Thessalonique 1998) 34-40 n° 4; GHW 6109A et B; les deux inscriptions sont signalées dans le *RICIS* sous les nn° 112/0102-0103.

formulaire ni le décor ne donnant de renseignements déterminants, non plus que la forme de la stèle (fig. 12).[66] Quant aux deux autres,[67] qu'on peut dater du Ier siècle av. J.-C., elles portent l'image d'un sistre, indice assez clair (figg. 7 et 13); en revanche, la typologie des monuments (stèles datables de la toute fin de l'époque hellénistique) est tout à fait thessalienne, de même que le décor, avec l'hermès chthonien gravé sur la face principale. Les noms (Κοίντα Στατία Ἐπιγόνη, Ἄκουτος Λυκίσκου) renvoient plutôt à des Italiens installés en Thessalie au Ier siècle av. J.-C., comme le remarquait déjà B. Helly.[68] Le dernier nommé, Akoutos, est un affranchi selon la procédure du droit des étrangers, ξενικῇ. Un dernier affranchi pourrait se dissimuler derrière une mélecture de la dédicace de Démétrias à Sarapis et Isis,[69] [Z]ήνων καὶ Σαρισ-[---], qu'on pourrait couper [Z]ήνων Καίσαρος [ἀπελ(εύθερος)], aucun nom en *Saris-* n'étant attesté.

Si l'on regarde maintenant les divinités présentes (hors anthroponymes), la situation n'a guère évolué depuis les remarques de Fr. Dunand, ne serait-ce que parce que le corpus documentaire ne s'est accru qu'à la marge.[70]

1. Osiris et Boubastis n'apparaissent qu'une fois, dans l'hymne de Gomphoi. Le texte est mal conservé, mais ces deux divinités figurent en position secondaire par rapport à Isis. Horus est cité une fois lui aussi, à Larissa, en plus de la triade. La suggestion d'une restitution du nom du dieu dans le *vacat* à la fin de la dédicace de Poseisthénès à Hypata[71] est gratuite.

2. Harpocrate est mentionné trois fois au maximum.[72] Une fois

---

[66] GHW 5658, *ArchDelt* 48B (1993 [1998]) 259 n° 71, musée de Larissa, inv. AEML 93/69.

[67] GHW 1506 et 1605.

[68] B. Helly, Les Italiens en Thessalie au IIe et au Ier. av. J.-C., dans: *Les bourgeoisies municipales italiennes aux IIe et Ier. av. J.-C.* (Naples 1983) 372. Rusch, *De Serapide* voit dans Épigonè, sans argument convaincant, une prêtresse d'Isis.

[69] GHW 4396, *SIRIS* 104 = *RICIS* 112/0705. La pierre paraît perdue et la restitution pourrait être complète ou abrégée, sur une ou deux lignes. Mora, *Prosopografia isiaca*, n° 1045, est le premier à mettre en cause l'existence d'un nom grec commençant par Σαρισ–.

[70] Au passage, on peut relever que la documentation épigraphique thessalienne ne fournit aucune épiclèse ni épithète, qui soit propre à la région ou que l'on retrouve ailleurs.

[71] Cf. *supra*.

[72] GHW 670 et 4121; *SIRIS* 99 = *RICIS* 112/0506.

Fig. 12. GHW 5658, Évangólismos

Fig. 13. GHW 1605, Larissa

seul, sur le fragment de Démétrias, dont le caractère religieux n'est pas absolument sûr, on l'a dit. Une fois dans la seule dédicace latine de Thessalie,[73] à Larissa, avec toute une série d'autres divinités égyptiennes ou romaines. Une fois encore à Larissa, où il fait l'objet d'un culte public et dispose d'un prêtre. Le culte d'Harpocrate en Thessalie semble ainsi manifester une certaine autonomie de ce dieu par rapport à la triade.

[73] Ce n'est pas fréquent à l'époque romaine, si l'on en croit Tran tam Tinh, *Études iconographiques* 1730.

Fig. 14. GHW 4119, Larissa

Fig. 15. GHW 4355, Gonnoi

3. Anubis, plus fréquent (huit attestations),[74] n'apparaît jamais seul, mais toujours associé à Isis et Sérapis, avec, en plus, une fois Horus,

[74] GHW 4004, 4119 (fig. 14), 4120, 4355 (fig. 15), 5630, 6109A & B, *SIRIS* 99: Larissa 4, Hypata 2, Démétrias 1 et Thèbes de Phthiotide 1.

une fois Harpocrate. Il figure toujours en dernier de la liste, quelle qu'elle soit.[75]

4. Il est difficile de séparer Sérapis d'Isis, mais il semble bien qu'en Thessalie ce soit Sérapis, et de très loin, le premier en importance. Isis ne figure qu'une fois seule, à Démétrias,[76] mais il s'agit de l'épitaphe de son prêtre et celui-ci n'est pas thessalien, mais égyptien. Elle apparaît sans Sérapis (mais avec Boubastis et Osiris) dans l'hymne lacunaire de Gomphoi (fig. 16)[77]—mais nous aurions tendance à penser que cet hymne n'est pas le fait d'un Thessalien.[78] Lorsqu'elle est associée à Sérapis, elle ne le précède que dans deux cas: dans une dédicace très fragmentaire de Démétrias, malheureusement perdue, et sur l'inscription latine de Larissa, qui n'est pas d'un Thessalien.[79] Partout ailleurs, c'est Sérapis qui tient le premier rang,[80] en particulier, on le sait depuis longtemps, à Démétrias: le sanctuaire du dieu, même s'il n'est pas localisé, a servi de lieu d'affichage du décret et son desservant est l'objet d'honneurs civiques. Serait-ce le signe d'une influence lagide plus forte sur le port que sur l'intérieur? On n'en a aucune preuve.

Dernier point, la question de la répartition chronologique des témoignages. S'il faut se montrer prudent dans la mesure où certaines inscriptions ont disparu et certaines autres n'ont jamais été vraiment publiées, il n'en reste pas moins que le tableau chronologique est, dans ses grandes lignes, très clair. Sur les vingt-quatre inscriptions

---

[75] J.-C. Grenier, *Anubis alexandrin et romain*, ÉPRO 57 (Leiden 1977), oublie dans son catalogue *SIRIS* 91 = GHW 4004, et l'inscription de Gonnoi publiée par B. Helly, *Gonnoi* II (1974) = GHW 4355. Pour son n° 90 (= *SIRIS* 95 = GHW 4120 = *RICIS* 112/0502), Φιλόλαος Ἡροφίλειος, l'inscription mentionne le nom et l'adjectif patronymique du donateur, selon l'habitude thessalienne; en aucune manière l'inscription n'indique, comme le prétend l'auteur, que Philolaos était un médecin disciple du fameux Hérophilos, praticien au temps de Jules César selon Valère-Maxime. Le n° 93 (= *SIRIS* 106), « d'Akrinè en Thessalie », de la région de Kozani selon Vidman, n'appartient pas à la série thessalienne. F. Mora, *Prosopografia isiaca* n° 355 et 388, rattache lui aussi ces inscriptions à la Thessalie. Δρακάς Περδίκκου porte un nom très macédonien. *RICIS* 113/0101, l'inclut dans les documents de Macédoine.

[76] GHW 56.

[77] GHW 4244.

[78] Même hypothèse déjà dans Dunand, *Culte d'Isis* 181, qui se refuse toutefois à trancher. Remarquons cependant que si Gomphoi est une petite ville, elle est située sur un axe de circulation important. Il semble bien par ailleurs qu'il y ait, dans ce texte poétique, des traits doriens; mais il est très fragmentaire et tout cela est fragile.

[79] *SIRIS* 99.

[80] Même constatation dans Bricault, *Études isiaques* 202. Cf. *e. g.* la colonnette GHW 4833, Larissa, inv. 79/8, publiée dans *AD* 34b (1979 [1987]) 228 n° 8 (fig. 17).

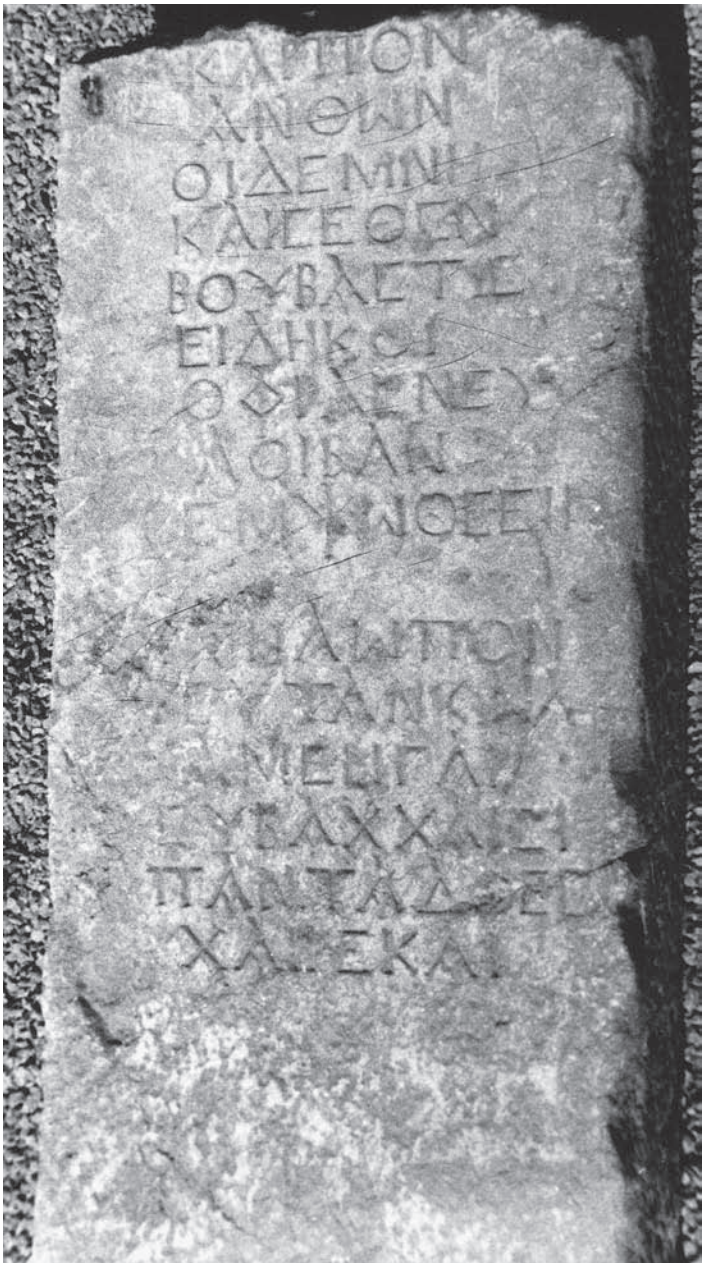


Fig. 16. GHW 4244, Gomphoi

Fig. 17. GHW 4119, Larissa

datables, dix le sont du seul II^{e} siècle av. On en compte aussi deux du III^{e} av. J.-C., trois du III^{e}/II^{e}, trois du II^{e}/I^{er} av. J.-C. et trois du I^{er} apr. J.-C.; trois autres enfin sont plus tardives. L'impression qui en ressort est celle d'une expansion extrêmement rapide de ces cultes, mais d'une implantation provisoire, qu'on pourrait qualifier de superficielle, qui entraîne une quasi disparition de ces divinités assez tôt au début de l'ère chrétienne. Cette implantation, à rebours de

la thèse diffusionniste mise en avant par T. H. Brady,[81] qui voulait que les cultes de Béotie vinssent d'Eubée et ceux de Phocide et de Thessalie de Béotie, s'est sans doute faite directement par l'entremise de voyageurs (commerçants égyptiens ou grecs, mercenaires...) débarquant à Démétrias, sans qu'on puisse en dire plus faute de récits de fondation. Faudrait-il voir dans leur disparition rapide et quasi totale une résistance forte (plus forte qu'ailleurs?) de la religion traditionnelle et des traditions magiques locales qui lui sont liées à la magie isiaque? Faut-il, plus prosaïquement et avec plus de vraisemblance, trouver une explication dans la rupture des liens entre la Thessalie et l'Égypte lorsque cette dernière se tourne, à l'époque romaine, vers Rome, la Grèce propre et donc la Thessalie se retrouvant alors « hors circuit »?

Conclusions

En regard du peu que l'on sait aujourd'hui des cultes dits orientaux en Thessalie, comme ceux de Mithra ou de la Parthénos Bambukia par exemple, il y a bien un « corpus isiaque ». D'abord, et même si les chiffres restent faibles et s'il n'y a par conséquent guère de sens à se lancer à l'échelle de la région dans des études statistiques, le nombre des documents disponibles montre une implantation sensiblement plus importante que pour les autres cultes.[82]

Cependant, les cultes isiaques présentent plusieurs particularités et un certain nombre de traits communs. Ce sont des cultes dont l'implantation a été limitée dans le temps et n'a été que provisoire, des cultes qui ont connu une disparition extrêmement rapide. Ce sont aussi des cultes urbains, ce qui est bien normal. Pour certains, les témoignages ne se retrouvent même qu'à Démétrias, ce qui rend encore plus manifeste leur caractère importé.

Cette implantation, surtout, s'est faite sur l'ensemble de la Thessalie, de Démétrias à l'Est à Gomphoi à l'Ouest, de la sortie de Tempé au Nord à la vallée du Sperchéios au Sud, malgré les irrégularités que

[81] T. A. Brady, *The Reception of the Egyptian Cults by the Greek (330-30 BC). The University of Missouri Studie*s X.1 (1935) 32.

[82] De ce point de vue, la tentative de Mora, *Prosopografia isiaca* II, paraît vaine: 7,7% des fidèles pratiquant un culte isiaque, cela représente en chiffre absolu une unique personne en Thessalie.

nous avons relevées. Tous les témoignages, qu'ils soient littéraires, onomastiques, archéologiques ou épigraphiques montrent en revanche une concentration sur les grandes agglomérations, Démétrias, Larissa et Hypata.

Leur reconnaissance officielle, celle d'Isis, de Sarapis voire d'Harpocrate, enfin, a été plus forte. À Démétrias, à Larissa, à Macra Comè, c'est-à-dire au port, dans la grande ville et dans un bourg, il existait un culte public, ce qu'on ne constate pas pour les autres.

Table de concordance

On trouvera ci-dessous un tableau de concordance entre les grands instruments de travail concernant les inscriptions dont il est question dans la présente contribution. On a indiqué également le lieu de trouvaille de l'inscription (en *italiques* le nom moderne).

GHW Catalogue général des inscriptions grecques de Thessalie ou concernant la Thessalie élaboré à Lyon.
RICIS L. BRICAULT, *Recueil des Inscriptions concernant les cultes isiaques* (2005).
SIRIS L. VIDMAN, *Sylloge inscriptionum religionis Isiacae et Sarapiacae* (1969).
PI F. MORA, *Prosopografia isiaca* I *Corpus prosopographicum religionis isiacae*, ÉPRO 113 (1990).
IG O. KERN, *Inscriptiones Graecae* IX 2 *Thessalia* (1908).

GHW	*RICIS*	*SIRIS*	*PI*	*IG*	Localisation
Latine	112/0506	99	1358	p. 122	Larissa
56	112/0701	100	901		Démétrias
1506	112/0504	97	1075	837	Larissa
1605	112/0505	98	54	851	Larissa
3099	112/0702	101	1359	1101	Démétrias
3105	112/0703	102	702	1107	Démétrias
3105	112/0707	102		1107	Démétrias

3776	112/0706	105		360	Démétrias
4004	112/0101	91	60	33	Hypata
4091	112/0301	93	1344	465	Crannon
4119	112/0501	94	1284	589	Larissa
4120	112/0502	95	1212	590	Larissa
4121	112/0503	96	119	591	Larissa
4183	112/0704	103		1133	Démétrias
4244	112/0201	92			Gomphoi
4355	112/0802		1104		Gonnoi
4396	112/0705	104	417, 478, 1045		Démétrias
4493	112/0401		1337		Atrax
4719					Goritsa
4833	112/0507		1091.1		Larissa
4838	109/0101	72			Macra Comè
4860	112/0801		1104		Gonnoi
4981	112/0601				Phères
5548	112/0901				Thèbes de Phthiotide
5630	112/1001				Agia
6109A	112/0102				Hypata
6109B	112/0103				Hypata

EGYPTIAN CULTS AND LOCAL ELITES IN BOIOTIA

Albert Schachter

Although I shall be going through the evidence for Egyptian cults in Boiotia in a more or less systematic way, it is not my purpose to provide a catalogue. This has already been done efficiently and with great thoroughness by Laurent Bricault.[1] What I aim to do is to examine the worship of the Egyptian gods within the social and political context of the region, to try to see how this foreign cult was absorbed and adapted, and to show how and where it took on a local colour to make its acceptance more easy. Egyptian elements were blended with local ones to create something which could only have flourished on the spot.

Part of the appeal of the Egyptian cults, at least under the Empire, was that they filled a need for belonging to a community, which mattered more than the now meaningless rituals attached to old cults which depended for their existence on a vanished society, the foundations of which had been the independent polis and ethnos. Here I am referring not to so-called "ordinary" people but rather to the social elite, the upper classes of Boiotia under the Empire. Not only did they dabble in the revival and restoration of old Boiotian cults and ritual, they were also active in supporting and worshipped the so-called Egyptian gods, whose rituals they did not fully understand but which they did their best to re-enact. Having little notion of how Egyptians would have worshipped these gods—and indeed Sarapis was hardly Egyptian at all—they patched their rituals together with elements familiar from those of other gods, as we shall see.

Evidence for the worship of the Egyptian gods in Boiotia runs from the second half of the third century BC to the third century AD, and comes mostly from Chaironeia and Orchomenos in the west, Thespiai in the centre, and Tanagra in the east.[2] For the second and third

[1] I am grateful to Dr. Bricault for making available to me an advance copy of the relevant section of his Recueil des Inscriptions concernant les Cultes isiaques (*RICIS*). A concordance of the inscriptions referred to in this paper is given as an appendix hereto.

[2] Although most of the evidence for the worship of Egyptian gods in Boiotia comes

centuries AD my enquiry will also include evidence from Tithorea and Hyampolis. This is because the so-called "Boiotoi" of that time were members of a social and political elite who lived not only in Boiotia itself, but also in adjacent regions. So, for example, there were Boiotarchs in Eastern Phokis and Lokris, as well as at Megara, and a woman of Chaironeia who was priestess of both the Boiotian and the Phokian peoples. As we shall see later on, the connections were strongest between Chaironeia and Tithorea.[3]

---

from the Hellenistic period and later, there were two earlier encounters with Egypt and its deities. The first is the Sphinx, the winged monster with the face of a woman and the body of a lion, which preyed upon the Kadmeians of Thebes from the top of the mountain which bore her name, and which lowers over the western edge of the Theban χώρα. We do not know what name she bore among the Egyptians and Mesopotamians who provided the model for her iconography. Hesiod called her Phix (Theogony 326). Later writers from Aischylos on, call her Sphinx, and this is the name subsequently given to all examples of this creature, Greek and otherwise. The Boiotian Phix is intimately linked to the mountain, which, as one looks at it from the west, has the shape of a crouching beast. Its assocation with the Egyptian and Near Eastern divine guardian is probably the responsibility of artists looking for a model, rather than of any cultural connection: see A. Schachter, Sphinx, in: S. Hornblower & A. J. Spawforth (eds.), *The Oxford Classical Dictionary* (Oxford 1996) 1435. Something similar may be behind the supposed presence of Ammon in fifth century Thebes. When Pausanias visited Thebes early in the second half of the second century AD, he was shown a temple of Ammon, with a cult image by Kalamis and dedicated by Pindar, who had written a hymn to Ammon for the Ammonians of Libya (9.16.1, cf. Schol. Pindar, Pythian 9.90c = Pindar, fr. 36 S-M). It is more likely that the statue by Kalamis was of Zeus Karaios, one of the gods of the Boiotian ethnos. Karaios/Keraios—a variant of Akraios—means god of the mountain tops, but the form Karaios might easily be taken as describing his appearance—that is, the god with horns --, and would have given the artist a welcome clue as to how to depict a god of regional rather than panhellenic interest for whom no canonical image existed: see Schachter, *Cults of Boiotia* III 146-147.

[3] Boiotarchs outside "Boiotia": Megara: C. Curtius Proklos, twice a Boiotarch: IG 7.106. Amphikleia: M. Ulpius Damasippos, son of a Boiotarch, himself Boiotarch, Phokarch, and Amphiktyon: IG 9.1.218. Naryka: a bronze stele in the Louvre records a letter to the people of Naryka by Hadrian in 138 AD, in which he alludes to the fact that they belonged to the Boiotian Koinon and provided a Boiotarch: A. Pasquier in: *La Revue du Louvre* 50.2 (2000) 90.5 = *SEG* 51.641. The priestess: Flavia Laneika of Chaironeia (IG 7.3426). See A. Schachter, Pausanias and Boiotia, in: Επετηρίς της Εταιρείας Βοιωτικών Μελετών Δ'. Διεθνές Συνέδριο Βοιωτικών Μελετών (Athens 2005)—forthcoming, and see below on Chaironeia in the Imperial period. During the second century AD, parts of Eastern Lokris were also regarded as Boiotian, at least by Pausanias, who included Olmones, Kyrtones, Korseia and Halai in his tour of Boiotia (9.24.3-5). The evidence for Egyptian cults in Phokis (and Lokris) during both the Hellenistic and Imperial periods is discussed by L. Bricault, Les cultes isiaques en Grèce centrale et occidentale, *ZPE* 119 (1997) 117-122.

We can only guess at when and how the Egyptian gods were introduced to Boiotia. When we first encounter them, they are already official cults of the polis. It is impossible to tell whether there was a stage—as at Athens and Delos—when the cult was private rather than official. If there was, it would have been relatively short.

It has been suggested that the Egyptian gods were brought to Boiotia in the train of diplomatic initiatives by Lagid monarchs, in particular Ptolemy IV and Arsinoe III, but this idea falls on at least two counts. First, it incorrectly assumes that there must be a connection between the earliest surviving evidence and the supposed introduction of the cult. Second, there is nothing to link Ptolemy IV with the cult of the Egyptian gods in Boiotia. He and Arsinoe were interested only in the Mouseia of Thespiai.[4]

One obvious vehicle for the introduction of the Egyptian gods into Boiotia would have been those citizens of the cavalry and hoplite classes who had served as mercenaries in Egypt. Already under Alexander, Boiotian cavalry and hoplites had gone abroad in the service of the king.[5] In Egypt itself, Boiotian mercenaries are known to have served during the third century BC.[6] Several of them settled

[4] The argument for a Lagid initiative is laid out by Roesch, *Cultes égyptiens* 621-625. See, *contra*, D. Knoepfler, Sept années de recherches sur l'épigraphie de la Béotie (1985-1991), *Chiron* 22 (1992) 436-437.47ter.

[5] Cavalry: IG 7.3206, from Orchomenos: [τοὶ ἱππότη το]ὶ ἐν τὰν Ἀσία[ν] στ[ρατευσάμενοι βα|σιλεῖο]ς Ἀλεξάνδρω στραταγίοντος…]οδωρίω ϝιλαρχίοντος, Διὶ Σωτεῖρι ἀν[έθιαν· ("The cavalry who went on campaign to Asia under the leadership of King Alexander, and their commander X son of—odoros, dedicated [this] to Zeus Soter"), followed by at least 23 names. M. Feyel, *Polybe et l'Histoire de Béotie au IIIe Siècle avant notre Ère* (Paris 1942) 271 note 5, argues on prosopographical grounds that the men came not only from Orchomenos but from other Boiotian poleis as well. Knoepfler, *Épigraphie de la Béotie* 495.170, citing Feyel, notes also that the letter forms suggest a date not before the second quarter of the third century, while the use of patronymic adjectives imposes a *t.a.q.*, presumably not much later than that. See Schachter, *Cults of Boiotia* III 123.

Hoplites: Anth. Palat. 6.344 (headed ἐπὶ τῷ ἐν Θεσπιαῖς βωμῷ):

Θεσπιαὶ εὐρύχοροι πέμψαν ποτὲ τούσδε σὺν ὅπλοις
τιμωροὺς προγόνων βάρβαρον εἰς Ἀσίην,
οἳ μετ" Ἀλεξάνδρου Περσῶν ἄστη καθελόντες
στῆσαν Ἐριβρεμέτῃ δαιδάλεον τρίποδα.

("Spacious Thespiai sent these men with their armour | to Asia to take vengeance on the barbarians for their forefathers, | and they, having torn down the cities of the Persians with Alexander, | have set up a well-made tripod to the loud-thundering god"). L. 1: συνόπλους in Palatinus 23 (P) is corrected (by c) to σὺν ὅπλοις. See Schachter, *Cults of Boiotia* III 150-151.

[6] They are conveniently listed in P. Roesch, *Études Béotiennes* (Paris 1982) 476:

in Egypt, but others no doubt returned home.[7] If it is true that the worship of Sarapis was fostered as a means of integrating Hellenic incomers and the indigenous population, Greek mercenaries would have been among the earliest worshippers of this god. In general the early pre-eminence of Sarapis can be attributed to the fact that, by design or coincidence, he resembled a god of the Hellenic pantheon more closely than Isis did. In the particular case of Boiotia, his popularity would have been enhanced by the fact that both he and Zeus Karaios, the ethnic god of the Boiotoi, were depicted as gods with affinities to Hades.[8]

Most of the Hellenistic evidence from Boiotia is in the form of manumission decrees, but of course sacred manumission was not restricted to the Egyptian gods, and it would be a mistake to assume that there was a special connection between these gods and the manumission of slaves. What manumission decrees *can* tell us about the cult of the Egyptian gods is first, the identity of the gods worshipped, second, the officers of the cult, third, the status of the

---

Mnesimachos (268 or 265 BC, a hoplite), 478: Telestes (first half of the third century BC), an unnamed son of Dioxandros (259 BC), an unnamed Boiotios (ca. 240, a cavalryman),—des of Boiotia (237), Trochinides (228/227, a cavalryman; also 479 of 222/221 BC); 479: Mnesimachos (222/221), Seirambos (218/217 BC), Dam— (213). See also *LGPN* 3B, and A. La'Da Csaba, *Foreign Ethnics in Hellenistic Egypt*, Prosopographica Ptolemaica 10 (Leuven 2002) 40-41.

[7] Perhaps to participate in the military retraining programme set in train by the Boiotian koinon around the middle of the third century: see Roesch, *Études Béotiennes* 250-254.

Cf. Pakkanen, *Hellenistic Religion* 51-52: "It is more probable that the cult was first spread by individual mercenaries, travellers and emigrants who had acquired a | personal interest in the cult and wanted to establish the worship of these deities in their new homelands".

[8] Sarapis as god of the dead: Plutarch, *De Iside et Osiride* 27 (361E-F): οὐ γὰρ ἄλλον Σάραπιν ἢ τὸν Πλούτωνά φασι καὶ Ἶσιν τὴν Περσέφασσαν, ὡς Ἀρχέμαχος εἴρηκεν ὁ Εὐβοεὺς (fr. 7M.) καὶ ὁ Ποντικὸς Ἡρακλείδης (fr. 139 Wehrli) τὸ χρηστήριον ἐν Κανώβῳ Πλούτωνος ἡγούμενος εἶναι ("For they say that Sarapis is none other than Plouton, and Isis Persephassa, as Archemachos of Euboia has said, and also Herakleides of Pontos"). See too Clerc/Leclant, *Sarapis* 666. Zeus (Karaios) as Hades: Schachter, *Cults of Boiotia* I 120-121; *Cults of Boiotia* III 105, 146-147; Gods in the service of the state: the Boiotian experience, in: L. G. Foresti and others (eds.), *Federazioni e federalismo nell'Europa antica* 1 (Milan 1994) 73-75 and 80-81. Merchants and traders are also cited as a possible conduit for the movement of the cults (cf. Knoepfler, *Épigraphie de la Béotie* 436-437.47ter and Pakkanen, *Hellenistic Religion* 51-52), but in the case of Boiotia it is not possible to trace any. There is as yet no evidence of foreign merchants' setting up communities in Boiotia (as they did elsewhere), nor of Boiotian traders who might have brought the gods back with them. There is also the fact that the Egyptian cults when we first meet them were already firmly entrenched in the higher echelons of local society, to which merchants and traders did not belong.

cult within the community, and fourth, various details about the sanctuaries.

I shall begin by looking at the evidence from Western Boiotia during the Hellenistic period, then move to central Boiotia—Thespiai and Thebes—from there to Tanagra and Oropos, and then back west for the evidence from Roman Imperial times.

Chaironeia I: Hellenistic

Chaironeia has provided the largest single dossier of manumission decrees in the region. In all but one, the freed slave is dedicated to and becomes the sacred property of Sarapis.[9] The Chaironeian decrees cover a period of at least 39 years, that being the number of archons' names which can be recovered. In 23 of these years the decrees are in the Boiotian dialect only, in four they are exclusively in koine. The language of the remaining twelve years is a mixture of dialect and koine.[10] We can assume therefore that between 35

[9] The Chaironeian manumission decrees: IG 7.3301-3307, 3309-3346, 3348-3374, 3376-3377, 3381-3383, 3387-3390, 3393-3399, all, as far as one can tell, to Sarapis, except 3319: τεῖ Σαράπι, κ[ὴ τῆ ῞Ισι]δι, a restoration which seems to impose itself. The slave owners are of both sexes, as are the freed slaves. Female owners are assisted by a male relative or pair of friends, as are minors (IG 7.3311, 3317, 3326, 3329, 3353, 3357, 3359, 3364, 3365, 3372 (+ minor boy), 3387). Owners who are themselves freed slaves—there are six, five women, each identified as ἰαρά (IG 7.3315, 3331, 3333, 3366, 3372, 3377), and one man, ἰαρός (IG 7.3367)—are assisted by a hierarch, who is in some cases named, so one presumes there may have been more than one hierarch in office in the year in question. It should be pointed out that hierarchs were not priests, but magistrates appointed or elected by the state to oversee matters pertaining to the administration of cults and sanctuaries. Their number fluctuated from year to year, presumably in accordance with the amount of work to be done: see A. Schachter, Reflections on an Inscription from Tanagra, in: J. Bintliff (ed.), *Recent Developments in the History and Archaeology of Central Greece*, BAR International Series 666 (1997) 278 and note 10. See below, note 18. Some of the manumittors are from other poleis: IG 7.3312 (Lebadeia), 3333 (a ἰαρά married to a citizen of Daulis), 3360 (Lebadeia), 3372 (Orchomenos), 3376 (Phanoteus), 3378 (a couple κατοικοῦντες ἐγ Χαιρωνείᾳ).

[10] Archon years (all IG 7): (a) Dialect only: 3301, 3302, 3303 (= 3348), 3304, 3305, 3309, 3313, 3315, 3317 (= 3341 = 3342), 3319, 3323 (= 3378), 3329, 3331, 3343, 3352, 3376, 3377 (= 3395), 3379, 3381, 3386, 3390, 3392, 3396. (b) Mixed dialect and koine: 3310, 3312 (= 3314 = 3356), 3318 (= 3326 = 3355 = 3363 = 3367 = 3374), 3322, 3324, 3325 (= 3373), 3332 (= 3345 = 3362), 3344 (= 3349 = 3371 = 3382), 3346 (= 3350 = 3364), 3353 (= 3365 = 3372), 3357, 3366 (= 3369). (c) Koine only: 3321, 3328 (= 3333 = 3354), 3330, 3358 (= 3359). Note the higher density of manumissions in (b) and (c)—30 + 7 = 37 manumissions as opposed to 27 in (a). This

and 40% of these decrees were inscribed fairly soon after about 170, which would take them down to about 150 BC. The decrees in dialect might have begun at about 200 BC.[11]

Seventy-five decrees were inscribed on only eight monuments. At the upper edge of four are dedications to Sarapis, Isis, and Anubis, in that order, all, as far as one can tell, in dialect.[12] It stands to reason that each dedication is the earliest inscription on its monument. The inscription on one of the bases reads "Patron son of Dioklidas, to Sarapis, Isis, Anubis". Both a Patron and a Dioklidas appear in manumission decrees as archons of the polis, and a Patron seems to be the manumittor in one. If the archons are the same people as the men named on the dedication, it can be said without hesitation that the cult of the Egyptian gods was well-entrenched at Chaironeia among the upper classes.[13]

The inscription on another statue base, although it is fragmentary, is nevertheless quite informative. It reads "A., son of B, (dedicates) his mother, and C., son (or daughter) of A., his (or her) grandmother, to Sarapis, Isis, Anubis".[14] A document of this nature in a sanctuary normally commemorates a former officer of the cult, and it is probably safe to assume that the woman whose statue was dedicated here had been involved in the cult in some way.[15] Assuming that the dedication was made around the end of the third century BC, she could have begun her connection with the cult at any time during

---

may reflect a change in conditions subsequent to the imposition of Roman rule.

[11] On the disappearance—more gradual than is usually supposed—of the Boiotian dialect, see G. Vottéro, Koinès et Koinas en Béotie à l'époque dialectale (7e-2e s.av.J.C.), in: C. Brixhe (ed.), *La koinè grecque antique* 2 (Nancy and Paris 1996) 88-90. The disappearance of the dialect should not be seen as arising from a conscious policy of repression by the Romans, who did after all rely on such members of the Boiotian upper class as sided with them to rule the conquered territory, but rather from the sudden relaxation of the obligation imposed by the koinon to publish official documents in dialect (except where they were meant to be read by a non-Boiotian audience, as at the Amphiareion and at the Vale of the Muses).

[12] The dedications are IG 7.3308, 3347, 3375, 3380.

[13] Dedication by Patron: IG 7.3375: Πάτρων Διοκλίδαο | Σαράπι, Ἶσι, Ἀνούβι. Patron the archon: IG 7.3318, 3355, 3363, 3367, 3374; Dioklidas the archon: IG 7.3353, 3365, 3372; Pat[ron] the manumittor: IG 7.3316.

[14] IG 7.3380: ------ ιος τὰν ματέρα κὴ | ------ ωνος τὰν ἄννιν | --- Σαράπ]ι Ἶσι Ἀνούβι.

[15] For example, a Boiotian parallel is *BCH* 26 (1902) 292.3 from Thespiai: Μνάσιππος Ἀρχελάου τὴν ἑ|αυτοῦ μητέρα Ἀμεινοκρά|τειαν Πολυκρατίδου, ἱερω|τεύσασαν, Διονύσῳ ("Mnasippos son of Archelaos [dedicates] his own mother, Ameinokrateia daughter of Polykratides, former priestess, to Dionysos").

the last third of that century, which would make this in effect the earliest testimony to the cult in Boiotia.[16] In any case. we find ourselves confronted in this one inscription by three generations of worshippers of the Egyptian gods at Chaironeia.

From the nature of the stones on which the dedications were made, it is possible to deduce that the sanctuary of the Egyptian gods at Chaironeia had at least one altar and premises big enough to house several statues. It was open all year round: manumission decrees were uttered in every month of the year. The cult was an official one of the polis, as the involvement of magistrates shows. We must assume that there was a priest of Sarapis, even though he is not referred to on any of the decrees—contrary to practice elsewhere.[17]

Orchomenos

The evidence for the cult of the Egyptian gods at Orchomenos consists of nine manumission decrees and three statue bases. Five of the decrees are inscribed on a single cylindrical altar. All nine are sworn before Sarapis and Isis. They are all dated by the archon of the polis and priest—that is to say, the priesthood was annual—and by one other college of magistrates, either polemarchs or hierarchs.[18]

---

[16] Both Roesch, *Cultes égyptiens* 626 and G. Vottéro, *Le dialecte béotien* 2 (Nancy and Paris 2001) 96 date this inscription at the end of the third century BC.

[17] It is impossible to tell where the sanctuary was. Most of the inscriptions were already in the Museum when they were transcribed. Several had been found in the ruins of buildings northeast of Kapraina (P. Stamatakis, Ἐπιγραφαὶ Βοιωτίας ἀνέκδοτοι, Ἀθήναιον 9 (1880) 319-320, 353-364). The altar with IG 7.3308-20 was excavated "Chaeroneae prope cauponam". The base with 3321-3331 was built into the wall "ecclesiae *Panagiae* in vico *Kápraena*". G. Soteriades, Untersuchungen in Boiotien und Phokis, *AM* 30 (1905) 117-118 posited the existence of a doric temple in the Lykouressi valley (which opens south from the Lion), at the chapel of Agia Paraskevi, near which were the ruins of two other chapels. In this neighbourhood he found numerous inscriptions of the third and second centuries BC, including proxeny decrees, lists of conscripts, and manumission decrees, the last in both dialect and koine, mentioning either archon or priest, and sworn before Sarapis and Asklepios. To my knowledge none of these has been published. It is possible that the sanctuaries of the Egyptian gods and Asklepios and the Herakleion were situated here. See N. G. L. Hammond, The Victory of Macedon at Chaeronea, in his *Studies in Greek History* (Oxford 1973) 541 with fig. 22 on 537 and fig. 23 on 550.

[18] Archons: Tharson (IG 7.3198-9; Ad. Wilhelm, Neue Beiträge 4.15.2); Apollonidas (IG 7.3200-1; Ad. Wilhelm, Neue Beiträge 4.15.1); Kaphisodoros (IG 7.3203); Iphidamos (IG 7.3204); Chairesias (IG 7.3202). In the years of Tharson and

Whereas manumission at Chaironeia was governed by a law of the polis, at Orchomenos the responsibility seems to have been shared between the state and the sanctuary. Each decree is dated, and the security of the freed slave guaranteed, by both civic and religious officials.[19] These decrees belong to late in the third to early in the second centuries, except for one in koine, which is somewhat later.[20]

One of the three statue bases records a dedication by a man who had been both archon and priest.[21] The second seems to record a dedication to Sarapis, Isis and Anubis and the polis by a man, his wife, and their son.[22] The third statue base has been restored as an official dedication by the polis of the statue of a man who had been priest of Sarapis, and is dated by the archon.[23] These dedications, like the manumission decrees, show that the cult was a well established part of the religious life of the polis. Furthermore, the public honours given to a former priest and the fact that one man had been both archon and priest confirm that the cult was the preserve of the highest level of society.

Apollonidas, the order in which the polemarchs and hierarchs respectively are named varies from one decree to another, which suggests that one member of the college may have presided during any given part of a year. See above, note 9.

[19] It is the same with other decrees at Orchomenos; 3202 in koine has no such guarantee.

[20] Vottéro, *Dialecte* 106 dates the dialect inscriptions "3epm" (3200), "3ef" (3201, 3203), "3ef/2ed" (3204), "2ed" (3198-9, Wilhelm 1, 2). *LGPN* 3B dates them all c. 200/175 BC, and dates 3202 c. 175/150 BC.

[21] IG 7.3215: Δάμων Εὐαρίδαο ἄρξας κὴ ἱα|ρειτεύσας Σαράπι, Ἴσ ι, Ἀνούβι, | [ἱαραρχιόν]των Κ[αφισο]δώρω, Δικεάρχω ("Damon son of *Euradias*, former archon and priestess, [dedicates this] to Sarapis, Isis, Anubis; hierarchs: Kaphisodoros, *Dikearchos*"). Vottéro, *Dialecte*, 106 dates it "2ed". *LGPN* 3B dates it second century BC.

[22] IG 7.3219: Ἀριστογείτων Τίμωνος | [καὶ --- καὶ ὁ υἱὸ]ς αὐτῶν Ἀγριώνιος | [Σαράπιδι, Ἴσιδι, Ἀνούβ?]ιδι καὶ τῇ πόλει. ("Aristogeiton son of Timon, and X ---- and their son Agrionios [dedicate this] to Sarapis, Isis, and the polis"). Line 3 might be restored [Σαράπιδι καὶ Ἴσ]ιδι . . . Although it is in koine, *LGPN* 3B dates this at the turn of the third and second centuries BC.

[23] IG 7.3220: [ἡ πόλις Ὀρχ]ομενί[ων] | [--------]Πύθωνος, ἱε[ρα]|[τεύσ]αντα Σεράπιδο[ς] | [ἄρχ]οντος Νουμηνίου ("The polis of the Orchomenians [dedicates this statue of] X son of Python, former priest of Serapis; archon: Noumenios"). *LGPN* 3B dates this to the turn of the first centuries BC and AD.

Koroneia

At Koroneia a manumission decree, apparently of the second century BC, records the dedication by a man and woman of a slave to Sarapis (and Isis and Anubis). There is a fine payable to [Sarapis], for enslaving the freed slave.[24] In 1921, A. J. B. Wace reported the discovery by N. G. Pappadakis of an inscription "dealing with the sale of a large estate to a sanctuary of the Egyptian gods". I have not been able to track this inscription down.[25]

Thespiai

In Central Boiotia, at Thespiai, three statuettes of basalt represent a queen dressed as Isis and two kings in the guise of Osiris. They probably came from a sanctuary in the town.[26]

The earliest of six inscriptions—from the first half of the second century BC—is actually from Aigosthena. It records a prayer offering by a citizen of Thespiai. It can be assumed both that there was a sanctuary of the Egyptian gods at Aigosthena at this time and that these gods were probably worshipped then at Thespiai as well.[27] A

[24] IG 7.2872. *LGPN* 3B: turn of the second and first centuries BC.

[25] *JHS* 41 (1921) 272.

[26] A. de Ridder, Monuments figurés de Thespies, *BCH* 46 (1922) 232-234 and fig. 11 = A. Plassart, Inscriptions de Thespies, *BCH* 50 (1926) 426 note 1 (according to whom it was found in 1890 in a field near the Kastro, the provenance given by de Ridder being incorrect) = Ch. Karouzos, Τὸ Μουσεῖο τῆς Θήβας. Ὁδηγός (Athens 1934) 17.25: a seated male wearing a loin cloth (this seems to be lost, as it is not listed in J. Threpsiades' description of holdings in the Thebes Museum); de Ridder, *Monuments figurés* 233 fig. 12 = A. Körte, Die Antiken Sculpturen aus Boeotien, *AM* 3 (1878) 420.206 ("Erimokastro. Neben der Thür des μαγαζί [Schänke] eingemauert") = Karouzos, Τὸ Μουσεῖο τῆς Θήβας, 17.24 = J. Threpsiades, Ἡ ἐπανέκθεσις τοῦ Μουσείου Θηβῶν, *AE* (1963 [1965]) Chron. 22.24: a seated male, probably Osiris, or a king representing him; de Ridder, *Monuments figurés* 233-234 and fig. 13 = Karouzos, Τὸ Μουσεῖο τῆς Θήβας, 17.26 = Threpsiades, Ἡ ἐπανέκθεσις, 22.26: a queen as Isis.

Dates: de Ridder, *Monuments figurés* (234): not later than Hellenistic and probably made in Alexandria; Karouzos: "Ἀσήμαντα ἔργα ἑλληνισκτικῶν χρόνων"; Körte on 420.260: "Der Arbeit nach scheint die Statuette der Kaiserzeit anzugehören".

[27] M. Bollini, Dedica alle divinità egizie di Egostena, *ASAA* 41/42 (1963/1964 [1965]) 435-436 = *SEG* 22.368: - - - - o]υ | Θεσπιεὺς | [Σαράπιδι, Ἴσιδι]Ἀνούβιδι εὐχήν ("X son of Y [makes this] prayer offering to Sarapis, Isis, Anubis"). The date is assigned by P. Roesch. The Megarid belonged to the Boiotian Koinon for a short period in the last quarter of the third century BC, between 224 and 206 or 205: D.

second prayer offering records a dedication by Euroudika daughter of Aristomeneis. The text is inscribed in characters of the first century BC (or late in the preceding century).[28] Later than both of these is a fragment of a rectangular base with a prayer offering made by a man to Isis and Sarapis.[29] A fragmentary statue base has an inscription in which the boule and [demos], that is, the polis, dedicate a statue of a woman, Mnasippa, who had been priestess of Isis and had dedicated to the polis [money or land] for the festivals of Dionysos. The inscription is variously dated first or second century AD. Mnasippa has been linked to a leading Thespian family, several of whom were closely involved with the cult of Dionysos at Thespiai.[30] Given that priestesses of Isis are said to be relatively uncommon, it is interesting to note that Boiotia provides two examples, Mnasippa and Flavia Lanica of Chaironeia (see below).[31]

At Thespiai, as elsewhere in Boiotia, the cult of the Egyptian gods

---

Knoepfler, Huits otages béotiens proxènes de l'Achaïe: une image de l'élite sociale et des institutions du *koinon Boiôtôn* hellénistique (Syll.^{3}, 519), in: M. Cébaillac-Gervasoni and L. Lamoine (eds.), *Les Élites et leurs Facettes* (Rome & Clermont-Ferrand 2003) 102 and note 93, revising the opinion expressed in R. Étienne and D. Knoepfler, *Hyettos de Béotie*, BCH Supplément 3 (Paris 1976) 266 note 3 and 328 note 238.

[28] *BCH* 50 (1926) 425.48: Εὐρουδίκα Ἀριστομένεος | Σεράπιδι *vac.* Ἴσιδι Ἀνούβιδι | εὐχάν ("Euroudika daughter of Aristomeneis [makes this] prayer offering to Serapis, Isis, Anubis"). Vottéro, *Dialecte*, 246 dates it "3ef/2ed" as does *LGPN* 3B. See Roesch, *Cultes égyptiens* 627.

[29] *BCH* 50 (1926) 427.52: - - - κ]λης κλι[| [Ἴσιδι] καὶ Σαράπ[ιδι] | εὐχήν. Roesch, *Cultes égyptiens* 627 dates it in the first century AD.

[30] IG 7.1869: ἡ βουλὴ κα[ὶ ὁ δῆμος] | Μνασίππαν[---------] | ΤΟΥ ἱερατεύ[σασαν Ἴ]|σιδος καὶ ἀν[αθεῖσαν] | τῇ πόλι εἰς τὰ[ς τοῦ Δι|ον]ύσου ἑορτ[ὰς ---] - - - - - - - - - - - - ("The council and the assembly [dedicate this statue of] Mnasippa daughter of ------tos, former priestess of Isis, who has also dedicated [land or money] to the polis for the festivals of Dionysos ------"). Date: Roesch, *Cultes égyptiens* 627: first century AD; *LGPN* 3B: "?i-iiAD"; C. P. Jones, A leading family of Roman Thespiae, *HStClPh* 74 (1970) 229.2: turn of the first and second centuries AD. The Thespian family and Dionysos: *BCH* 26 (1902) 292.3 (2nd/1st centuries BC: Mnasippos son of Archaelaos dedicates a statue of his mother—a former priestess—to Dionysos: see above, note 15); 292.4 (similar date: the demos of Thespiai dedicates a statue of Mnasippos son of Archelaos to Dionysos); 292.5 (possibly first century BC: dedication of a statue of Dionysos); 294.8 (*IG* 7.1867, late first century AD: dedication by her son of the statue of a woman who had been ἱέρειαν διὰ βίου Δήμητρος Ἀχέας, ἔκγονον δὲ τῶν Διόνυσον ἀναθέντων ["priestess for life of Demeter Achea, and descendant of those who had dedicated the statue of Dionysos"]).

[31] Dunand, *Culte d'Isis* III 163-167, esp. 166; S. K. Heyob, *The Cult of Isis among Women in the Graeco-Roman World* (Leiden 1975) 81-110 (Chapter IV: The participation of women in the cult of Isis), esp. 89-93; Griffiths, *Apuleius* 181-182.

was in the hands of members of the highest levels of society, the rich, the powerful, the influential.

Not as high up the social scale, but certainly rich, were Vibullius Spanios and his wife Vibullia, manumitted slaves of a Vibullius. They, at about the same time as the erection of the statue of Mnasippa or a little later, dedicated to Isis, Serapis, the polis of Thespiai and the village of the Hylaians, statues of Isis and Harphokrates, the base which carried them, the gateway, altar, and grill.[32] It is probably safe to assume that the sanctuary was in the village of Hyle. The stone was found at Xironomi, which is south of the urban centre of the polis of Thespiai, in the direction of Thisbe. Hyle, therefore, must have been in this general area.[33]

---

[32] S. N. Koumanoudis, "Λούκιος Οὐειβούλλιος Σπάνιος," *AAA* 3 (1970) 102-105, incorporating the reading Πολλειτᾶν[α by H. Solin, Analecta epigraphica. XV-XXVII, *Arctos* 8 (1974) 152.9:

Λ(εύκιος) Οὐειβούλλιος Σπάνιος καὶ ἡ γ[υ]-
νὴ αὐτοῦ (Οὐ)ειβουλλία Πολλειτᾶγ[α]
Οὐειβουλλίου ἀπελ(εύθεροι), Εἴσιδι κ[αὶ]
Σεράπιδι καὶ πόλει Θεσπιέ-
ων καὶ κώμῃ Ὑλαέων τὴν
Εἶσιν, τὸν Ἁρφοκράτην,
τὴν βάσιν, τὰ θυρώματα,
τὸν βωμόν, τὸν κάν-
κελλον ἀνέθηκαν
ψηφισμένης τῆς
βουλῆς

("L. Vibullius Spanios and his wife Vibullia Polleitana, freedmen of Vibullius, dedicated to Isis and Serapis and the polis of the Thespians and the village of the Hylaians, the Isis, the Harphokrates, the base, the gates, the altar, the grill, the council having so decreed"). Κάνκελλος: L. Robert, *Hellenica* 9 (Paris 1950) 48-49 (examples); *Hellenica* 11-12 (Paris 1960) 477 (balustrade around cult image). Cf. Pollitt, *Egyptian Gods in Attica* 130: κανκέλλους = Lat. cancelli, "a lattice screen or fence". Possibly a free-standing fence around a sanctuary building or grille-work between columns of buildings.

[33] A. Spawforth, Boeotia and the Wealth of Herodes Atticus: a fishy business?, in: A. C. Christodoulou (ed.), Επετηρίς της Εταιρείας Βοιωτικών Μελετών Β΄. Διεθνές Συνέδριο Βοιωτικών Μελετών Β΄α΄ (Athens 1995) 469-476, identifies Hyle with the Homeric settlement on the Kephisis (Homer, *Iliad* 5.707-10, cf. 2.500), and suggests that Vibullius Spanios made his fortune from fisheries in the region. There is nothing to justify this, and indeed the findspot argues against it. Stephanos of Byzantium, *sv* Ὕλη, writing about the Homeric site, suggests that it might have been so called after Hyle, daughter of Thespieus, meaning, presumably, Thespios the eponym of the polis and father of fifty daughters with whom Herakles lay. It is interesting to compare a grave relief from Peiraieus dated ca. 150/60 AD, depicting a woman dressed as Isis. She is identified as Ἀμμία Βιβουλλία Φιλοκράτους ἐξουνιέων. Perhaps the Vibullius who had manumitted Spanios and his wife was also interested in the cult

And finally, a brick marked ΕΙCΙΔ from the Kastro might have been connected with the sanctuary of the Egyptian gods.[34]

Thebes

Aside from the normal difficulties of interpretation, inscriptions found at Thebes present the additional problem of provenance. Thebes is a repository of artefacts from all over the region, and unless there is direct evidence in the text itself to identify an inscription as a Theban document it would be imprudent to admit it as such.

None of the three inscriptions normally attributed to Thebes can be safely assigned to that city; I am fairly certain that one comes from Tanagra, and I shall deal with it there. Of the other two, one is inscribed on a small altar.[35] The other inscription is on a relief in the Louvre. It depicts Pan, three nymphs, and Acheloos (or is it the Nile?). In the middle of the stone are holes for the installation of the spout of a fountain. Along the top of the relief is the inscription "Eunoia (makes this) prayer offering to Isis". The relief was at some point—either originally or as a case of re-use—set up in a sanctuary of the Egyptian gods, but that this sanctuary was at Thebes is far from sure.[36]

---

of Isis: *IG* 2^2.7441, giving the name as Λαμία, which is followed by most scholars. However, G. I. Despinis, Σημειώσεις ἀπὸ τὸ Μουσεῖο τοῦ Πειραιᾶ (1), *ADelt* 20A (1965 [1966]) 136.IV, after revision, reads Ἀμμία (picked up by *LGPN* 2). For the relief see Walters, *Attic Grave Reliefs* 47 (she dates it ca. 150/60). Eingartner, *Dienerinnen* 153.118, dates in ca. 150 AD. It is a pity that Eignartner was not able to take Walters' work into account.

[34] de Ridder, *Monuments figurés* 305.219.

[35] *IG* 7.2482: Σαράπιδι | Ἴσιδι Ἀνού|βιδι Προῖτος | Χαιρήμονο̣[ς] | [Μ]α-κεδὼν [ἀπὸ | Κα]σσαν̣[δρείας] ("Proitos son of Chairemon, a Macedonian from Kassandreia, to Sarapis, Isis, Anubis") .Dittenberger had restored Θεσ]σαλ̣[ονίκης], but noted that Lolling had suggested an N rather than Λ, which led Ch. Habicht, review of Inscriptiones Graecae Vol. X.ii.1, *Gnomon* 46 (1974) 491 note 1 to the restoration accepted here. Dates: Vottéro, *Dialecte* 168: "3ef/2ed"; Roesch, *Cultes égyptiens* 628: ca. first century BC.

[36] *IG* 7.2483. A. Rangabé, *Antiquités Helléniques* 2 (Athens 1955) 1213. L. Robert, Inscriptions grecques inédites au Musée du Louvre, *RA* (1933) II.126-128 = *OMS* 3 (Amsterdam 1969) 1581-1583; L. Robert, Hellenica, *RPhil* 13 (1939) 198-199 = *OMS* 2 (Amsterdam 1969) 1351-1352. Description, photograph, and partial bibliography in: M. Hamiaux, *Musée du Louvre, Département des antiquités grecques, étrusques et romains. Les Sculptures Grecques II. La période hellenistique (IIIe-Ier siècles avant J.-C.)* (Paris 1998) 177-178.197. [Ὁμ]όνοια has been suggested rather than Εὔνοια, but there seems to be no trace of an omicron in the photograph.

To end on a further note of uncertainty, a bronze statuette of Apis of the second century AD, in Frankfurt, is tentatively attributed to Thebes.[37]

Tanagra

The most important document from Tanagra is an inscription which begins with the victors' list of the Sarapieia, a musical and dramatic agon, followed by the apologia of the agonothete, which is itself followed by the apologia of the chairman of the commission charged with the management of the capital fund, the interest from which paid for the operation of the agon and other matters related to the cult. The inscription belongs to the years immediately preceding the First Mithradatic War (89-5).[38]

---

[37] Kater-Sibbes/Vermaseren, *Apis* II 8-9.274.

[38] Calvet/Roesch, *Sarapieia* 2.297-332 (*SEG* 19.335): Victors' list:

ll. 1-2: [Γ]λαύκου τοῦ Βουκάττου· οἵδε ἐνίκων τὸν ἀγῶνα τ[ῶ]ν | Σαραπιείων· ("In the year of Glaukos son of Boukattes; these men were victors in the competition of the Sarapieia:")

l. 5: ῥαψῳδός· Βουκάττης Γλαύκου Ταναγραῖος

l. 11: σατύρων ποιητής· Ἀλέξανδρος Γλαύκου Ταναγραῖος

Apologia of agonothete:

l. 19: Ἀπολογία ἀγωνοθέτου τῶν Σαραπιείων Γλαύκου τού Β[ουκ]άττο[υς] ("Statement of accounts of Glaukos son of Boukattes, agonothete of the Sarapieia")

ll. 20-21: Ἔλαβον παρὰ τῆς ἀρχῆς Καφισίου τοῦ Βουκάττους ἀττικοῦ κ(εφαλὴν) Γ [δραχμὰ]ς ἀ[ργυ]|ρίου ("I received from the commission of Kaphisias son of Boukattes the sum of 3000 Attic silver drachmas")

ll. 48-49: (Ἔδωκα) [εἰς τὴ]ν θυσίαν τῶι Σαράπιδι καὶ τῇ Ἴσιδι καὶ τοῖς ἄλλοις θεοῖς [καὶ τὴν ἐσ|τί]ασιν τῶν κατὰ τὸ ψήφι(σ)μα ἀττικοῦ Τ . . . ("I gave for the sacrifice to Sarapis and Isis and the other gods, and for the entertainment of those according to the decree 300 Attic drachmas")

Apologia of commissioner:

ll. 57-59: [Ἀρχ]ῆς τῆς κατασταθείσης ἐπὶ τὸν ἐγδανεισμὸν τῶν ὑπὸ Χαριλάο[υ ἀνα|τεθ]έντων Καφισίου τοῦ Βουκάττους ἀπολογία. Τοῦ ἐπ[ὶ] Καφισίου ἐν(ι)αυ[τοῦ | ἅμ]α παρέλαβον παρὰ τῆς <παρὰ τῆς> πρὸ ἐμ)αυτοῦ ἀρχῆς Μνασικῶντος το[ῦ . . .] ("Statement of accounts of Kaphisias, son of Boukattes of the commission set up for the investment of the funds dedicated by Charilaos. During the year of Kaphisias, I received from the commission preceding my own, that of Mnasikon son of X . . .").

l. 60: τούτων τόκος τοῦ ἐπὶ Καφισίου ἐνιαυτοῦ . . . ("Interest from these funds during the year of Kaphisias' presidency").

ll. 61-62: τούτων τόκος τοῦ ἐπὶ Γλαύκου [ἐνιαυ|τοῦ] . . .

ll. 62-63: τούτων τόκος τοῦ ἐπὶ Ξέν[ωνος | ἐνι]αυτοῦ . . .

ll. 63-64: τούτων τόκος τοῦ ἐ[πὶ Βου|κάττ]ους ἐνιαυτοῦ ἀπὸ μηνὸς Βουκατίου ἐὼς Θυίου . . .

ll. 66-67: ἀλ|[ώματ]α εἰς τ[ὰ]ς φατρίας . . . ("Expenses for the ph(r)atries")

The agon—and certain other activities of the cult—were paid for from the interest generated by the fund, which had been donated by a certain Charilaos (ll. 57-58). The management of the fund was entrusted to commissions—ἀρχαί—who served for periods of four years each. The commissions were named after their chairmen. We know of three of them: Mnasikon (l. 59), Kaphisias son of Boukattes (l. 58), and Thorakides son of Herakleides (l. 73). It is the commission headed by Kaphisias whose apologia is presented to us. Each year of this commission's activity is named after a different person; they all probably belonged to the same family. Thorakides son of Herakleides, the chairman of the commission which succeeded that of Kaphisias, may have belonged to the family of the founder, Charilaos, for a Herakleidas son of Charilaos is named on a tombstone of the middle of the second century BC.[39]

Unusually, there is no reference to any public magistrate, especially where we would most expect to find one, in the heading of the victors' list, nor is there any mention of public involvement in checking the accounts. The apologiai seem to be destined for members of the corporation which ran the cult. It is clear that the whole operation was run as a private rather than as a public enterprise. The Kaphisias (l. 60), Glaukos (l. 61-2), Xenon (l.62-3), and Boukattes (l. 63-4), who gave their names to their years were therefore not archons of the polis but rather officers of the cult, probably annual priests.

This corporation, like others of its kind, had rules and regulations of its own. One of these is mentioned in the inscription: a ψήφισμα which ordained who was entitled to be given dinner following the sacrifice to Sarapis, Isis and the other gods (l. 48-9). We know also of various payments made from the fund. First were the costs of the agon: prizes, costumes, and so on. There is also money for the sacrifice to Sarapis, Isis, and the other gods (l. 48), and for wining and dining those listed in the aforementioned ψήφισμα (l. 48-9); all the foregoing came from the 3000 drachmas allocated for the agon. The fund also paid out 1627 drachmas—a substantial amount, more

---

l. 73: [˝Απα]ν παρέδωκα τῆ μετ᾽ ἐμαυτὸν ἀρχῆ Θωρακίδη Ἡρακλείδου ("I remitted the entire amount to the commission following my own, that is, to Thorakides son of Herakleides").

The date was established by A. J. Gossage, The Comparative Chronology of Inscriptions Relating to Boiotian Festivals in the First Half of the First Century B.C., *BSA* 70 (1975) 116 and 128-131.

[39] *IG* 7.1550. See Calvet/Roesch, *Sarapieia* 331-332.

than half the cost of running the agon—εἰς τ[ὰ]ς φατρίας, for the ph(r)atries (l. 67). The accounts of the commissioner Kaphisias show that the amount available for reinvestment at the beginning of the next year was regularly less than the total of the previous year's capital plus the interest earned on that amount. Evidently there were annual expenses, presumably for cult purposes, of which the details were not given.[40]

As far as the φατρίαι are concerned I take them to be family groups involved in the operation of the cult who were probably named as such in the original document setting up the fund.[41] Each φατρία, in addition to worshipping the gods, would have been responsible in turn for managing the fund and running the agon, which—to judge from the number of years the commission of Kaphisias served—was pentaeteric. We do not know when Charilaos made his endowment, nor how many times the Sarapieia were celebrated.[42]

Two funerary stelai from Tanagra bear reliefs depicting women in the dress of Isis. The gravestone of Stratoneike is tentatively dated at the turn of the first centuries BC and AD. The other one is of Neikaro.[43]

---

[40] See Calvet/Roesch, *Sarapieia* 311-315 for the accounts.

The expenditure for the four-year period was as follows:

To the agonothete:	3276 dr.
Phatries:	1627
Architect:	20
Inscription:	40
Less amount returned l. 49-52	-140
TOTAL	4823 dr.

The differences between capital and interest and the amount available for reinvestment are:

After Year 1:	?
After Year 2:	331 dr.
After Year 3:	3826
After Year 4:	428
TOTAL	4585, which would leave (4823-4585) 238 dr. as the surplus amount at the end of Year 1. This is a reasonable amount, but all of these calculations are speculative and presented only *exempli gratia*.

[41] Cf. the testament of Epikteta of Thera: *IG* 12.3.330, for a similar arrangement.

[42] There are fragments of three victors' list of a musical and dramatic festival which are usually attributed to the Sarapieia (*IG* 7.541-7.543). There is really no compelling reason for this, but assuming the attribution is correct, and the date assigned to these lists—ca. 80 BC—is right, then it is clear from the limited range of competitions that it had survived the war in a considerably reduced state. Certainly no more is heard of it thereafter.

[43] *IG* 7.1636: Ἐπὶ Στ[ρ]α[τ]ονείκῃ. Cf. Eingartner, *Dienerinnen* 158-159.128 (2) = *SEG* 41.1838. See too *LGPN* 3B.

This brings me to an inscription found at Thebes, but now lost. The stone, of which there is no description, contains two texts: it was used first as a funerary stele, for Sekounda. Below this is a later text,[44] which reads:

> I, Neikaro daughter of Ariston, a hieraphoros, being of sound body and mind, [declare] that my coffin of Anthedonian [stone][45] is not to belong to my heirs or to anyone else at all, and if anyone opens it by force or defiles my sacred things,[46] he is to pay Isis 700 denarii.

IG 7.1621: Ἐ[πὶ] Νεικαρῷ. Cf. Körte, *Sculpturen* 343.54; Eingartner, *Dienerinnen* 158-159.128 (1). In her analysis of Attic grave reliefs showing women wearing the dress of Isis, Elizabeth J. Walters argues that these reliefs represent, not priestesses, but rather "initiates in the cult of Isis": Walters, *Attic Grave Reliefs* 53-57, esp. 57. A grave stele, dated tentatively at the turn of the second and first centuries BC, was set up for one Eumenes. In the gable is a relief of "supellex quaedam, quae ad Isidis sacra spectare videtur". This description is too vague to be of any use: *IG* 7.1594. The date ("?ii-i BC") is given by *LGPN* 3B.

[44] The stone was seen and transcribed by Leake "at Thebes, at the Church of St. Demetrius without the walls": W. R. Leake, *Travels in Northern Greece 2* (London 1835) 225 and Plate X.43. This church must have been destroyed with most of the rest of Thebes in the earthquake of 1853. A substantial number of inscriptions found at Thebes, especially outside the Kadmeia, originated elsewhere. This stone, I believe, is one of them. The earthquake of 1853: S. Symeonoglou, *The Topography of Thebes* (Princeton 1985) 158 ("As far as I know, there is no structure in the city, except for the Frankish tower …, that predates the year 1853"); 167: traces of three anonymous chapels below the Kadmeia, nos. 137, 75/237, 234.

IG 7.2680, dated at the turn of the first and second centuries AD by *LGPN* 3B: ἐπὶ | Σακούνδῃ ἡρωΐδι .

IG 7.2681:
ἱεραφόρος
Νεικαρὼ Ἀρίστωνος ζῶ[σ]-
α καὶ φρονοῦσα τὴν Ἀνθηδο[ν]-
ἱαν ληνὸν κληρονόμοις ἐ-
μοῖς μὴ προσήκειν μηδὲ ἄλ-
λῳ μηδένι, ἐὰν δέ τις βιασάμενος [ἀ]-
νοίξῃ ἢ μιαίνῃ μου τὰ ἱερά, ἀποτ[ι]-
[σάτω] τῇ Εἴσι δηνάρια ἑπτακόσι[α]

L. 2: although the stone reads ΝΕΙΚΑΙΩ the restoration Νεικαρώ is clearly correct, for what is transcribed as an iota was actually the vertical hasta of what can only have been a rho. S. N. Koumanoudis, Θηβαϊκή Προσωπογραφία (Athens 1979) 149 no. 1414 suggested Νεικα[σ]ώ, but this is at variance with Leake's drawing;—l. 7-8: Dittenberger restores ἀποτ[ι|σει], but this is not in keeping with the imperative sense of μή, μηδέ, μηδένι.

[45] On ληνός = coffin, see L. Robert, Les inscriptions de Thessalonique, *RPhil* 48 (1974) 235-237, esp. 236 note 366, and cf. D. Knoepfler, Inscriptions de la Béotie centrale, in: H. Kalcyk, B. Gullath, and A. Graeber (eds.), *Studien zur Alten Geschichte* 2 (Rome 1986) 604 note 39.

[46] Cf. Robert, *Inscriptions de Thessalonique* 236 note 366: "Que sont des ἱερά profanés? les objets sacrés que portait cette Neikarô? les aurait-on déposés dans sa tombe?"

The text reads like an excerpt from Neikaro's will. The stone itself was clearly not meant to mark her grave, for otherwise some effort would have been made to erase the earlier inscription. Nor, for the same reason, would it have stood in the open. I imagine that it was buried with her coffin, perhaps on top of it. The identical name, and the fact that in each case Neikaro is closely connected with the cult of Isis, led me years ago to suggest that both inscriptions come from the same tomb, of the same woman, at Tanagra. I still think this is likely.[47]

There are two other documents from Tanagra. One is an inscription discovered in 2000 by members of the Leiden-Ljubljana Tanagra Survey. It is fragmentary, but seems to be the end of a dedication to Isis, of Roman date.[48] The other is a terracotta lamp in the shape of busts of Isis and Sarapis. It was listed as being in the Louvre. I have not been able to trace it.[49]

Oropos

At Oropos, a grave relief of the second century AD, inscribed with the names ″Neikias son of Neikias of Oropos, and Aristo daughter of Euphras″ depicts a woman dressed as Isis. We may assume that Aristo had been an initiate.[50]

---

[47] Schachter, *Cults of Boiotia* I 205.

[48] *RICIS* 105/0208. I am grateful to Professor John Bintliff for sending me a photocopy. The lunate sigma and round epsilon suggest a date of the second or third century AD. It may be restored:

ȩṇṇị
]ȯc̣ ȩicıδı
vac.

Perhaps, e.g. Σθ]εννὶς | [ἱεραφόρ]ος Εἴσιδι.

[49] Lafaye, *Histoire* 303.129: "Musée du Louvre. Salles des terres cuites de Tanagra. Cette lampe porte sur une étiquette le no. 255". The reference is picked up by W. Drexler, *Mythologische Beiträge* (Leipzig 1890) 47; Dunand, *Culte d'Isis* III 2.34 note 4 ("difficilement datable, n'est pas nécessairement un objet de culte"); Kater-Sibbes, *Sarapis* 88.488. Bricault, *Atlas* 12 wonders if it is the same as the lamp illustrated in *LIMC* 7.2 (1994) *sv* "Sarapis", no. 147b. This carries a different catalogue number, which is not insurmountable, but, according to V. Tran tan Tinh, Isis et Sérapis se regardant, *RA* (1970) 1.61 and figg. 4, 5, 8, and note 2, it seems to have come from the Campana collection, most of the objects in which originated in Italy. I could not find anything which resembled it in the catalogue published by S. Sarti, *Giovanni Pietro Campana (1808-1880). The Man and his Collection* (Oxford 2001) 183-184 ("Lucerne").

[50] *IOrop* 653; Walters, *Attic Grave Reliefs* 77-78: Νεικίας) Ὡρώπιος, Ἀριστ(ὼ) Εὐφρᾶ. The stone (illustrated in *IOrop* pl. 94 and Walters, *Attic Grave Reliefs* pl. 25) shows a man and woman standing left and right; the man is dressed formally, the

I now head back to Western Boiotia, in Imperial times.

Kopai

Here, in the northeast corner of the Kopais, Pausanias—who probably did not visit the place himself—lists a number of sanctuaries, including one of Sarapis.[51]

Chaironeia II: Imperial

In the museum at Chaironeia, is a small rectangular marble base inscribed: "Phyros son of Soteas, at the command of Isis". The script suggests a date under the Empire. The inscription is on one side of the block. In the upper surfaces are two cavities in the shape of feet, facing toward the inscribed side. The inscription probably records the dedication of a pair of feet in metal, representing the feet of the goddess, dedicated at her command, presumably in a dream or vision.[52]

A block of grey marble, dug up from a spot about 100 metres from the remains of the Lion of Chaironeia, carries an inscription on the front which commemorates the dedication of a statue,[53] and reads:

---

woman in Isiac costume with sistrum and and small jar. The inscription, in the upper frame, identifies them. In the gable is a man rowing a boat (Charon?).

[51] Pausanias 9.24.1. Étienne and Knoepfler, *Hyettos* 19-22; *contra* W. K. Pritchett, Postscript on Pausanias' Alleged Errors, Horos 14-16 (2000/2003) 320-322.

[52] *IG* 7.3414: Φῦρος Σωτέου | ἐπιταγῇ Εἴσιδος. The findspot is unknown. Roesch, *Cultes égyptiens* 628 dates it "sous l'Empire", as does *LGPN* 3B; Dunand, *Culte d'Isis* III 2.32 note 6, probably second century AD. Description by G. Manganaro, Ricerche di epigrafia Siceliota, *Siculorum Gymnasium* 14 (1961) 187-188, with figg. 9-9a. Similar monuments have been found elsewhere, most if not all in connection with the Egyptian gods: see Manganaro, *Epigrafia Siceliota* 181-190 and Dunbabin, *Ipsa deae vestigia* 86-88. Kissing the feet of Isis: Apuleius, *Metamorphoses* 11.17. See Griffiths, *Apuleius* 268-269.

[53] *IG* 7.3426:

Ἀγαθῆι Τύχηι.
Φλαβίαν Λανείκαν τὴν ἀρχιέρειαν
διὰ βίου τοῦ τε κοινοῦ Βοιωτῶν τῆς
Ἰτωνίας Ἀθηνᾶς καὶ τοῦ κοινοῦ Φω-
κέων ἔθνους καὶ τῆς Ομονοίας τῶν

> "With Good Fortune. By decree of the council and the demos: Gnaeus Curtius Dexippos, in his third term as Boiotarch, archpriest for life of the Augusti, and logistes (curator civitatis) of the most illustrious polis of the Chaironeians, for the sake of her most excellent memory and in accordance with the instruction in her will, (commemorates) his sweetest mother, Flavia Lanica, archpriestess for life of the Koinon of Boiotoi of Itonian Athena, and of the Koinon of the Phokian Ethnos and of the Concord of the Hellenes at the Trophonion, the most pious hieraphoros of holy Isis, priestess for life of Isis of Taposeiris".[54]

The text is dated to the first part of the third century AD.[55]

The beginning of an inscription similar to if not identical to the Chaironeian text appears on a statue base found in Phokis, at Elateia.[56] Elateia is north of the Kephissos; south of the river was Tithorea, near which there was an important sanctuary of Isis. Given Flavia Lanica's close connections with Boiotia, Phokis, and the worship of Isis, it is very tempting to associate her with the cult of Isis at Tithorea as well.

ʽΕλλήνων παρὰ τῷ Τροφωνίῳ τὴν
ἀγνοτάτην ἱεραφόρον τῆς ἁγίας Εἴσι-
8 δος ἱέρειαν διὰ βίου τῆς <Τ>αποσειρίαδος
Εἴσιδος - ὁ Βοιωτάρχης τὸ γ′ καὶ ἀρχιερεὺς
διὰ βίου τῶν Σεβαστῶν καὶ τῆς λαμπροτ(άτης)
Χαιρωνέων πόλεως λογιστὴς Γν(αῖος) Κούρ(τιος)
12 Δέξιππος τὴν γλυκυτάτην μητέρα μνή-
μης ἀριστης εἵνεκα ἐκ τῆς κατὰ τὰς
διαθήκας ἐντολῆς· ψ(ηφίσματι) β(ουλῆς) δ(ήμου).

Description and photograph by J. M. Fossey, Some Imperial Statue Bases from the South West Kopais, in: H. Kalcyk, B. Gullath, and A. Graeber (eds.), *Studien zur Alten Geschichte* 1 (Rome 1986) 258-259 and Plate 11.

[54] In line 8 the stone reads ΤΗΣΑΠΟΣΕΙΡΙΑΣΔΟΣ. The correction—which is clearly right—was made by A. Erman and is noted by Rusch, *De Serapide* 82; cf. *SIRIS* 32-3.62.

[55] This is the date assigned by Roesch, *Cultes égyptiens* 628; Fossey, *Imperial Statue Bases* 258-259 suggests a date much later in the third century AD. *LGPN* 3B dates it in the first half of the third century. See too Schachter, *Pausanias and Boiotia.*

[56] *IG* 9.1.147:
ʽΑγαθῆ Τύχῃ[ι]
Φλαβίαν Λανείκαν
[ἀρχι]έρειαν [δ]ι[ὰ βίου...]
It was Dittenberger who suggested that the texts of this and of *IG* 7.3426 were the same. *LGPN* 3B accepts this.

Tithorea

I shall return to Flavia Lanica soon. But first, let us consider the evidence from Tithorea. There, at some distance from the town itself, were a περίβολος and ἄδυτον of Isis, which was the site of a ritual described by Pausanias, whose text can be summarized as follows:

> The sanctuary was open only to those who had been summoned by Isis in a dream. Two days before the festival, which was celebrated in the spring and autumn of each year, they purified the ἄδυτον. The remains of sacrificed beasts left over from the previous celebration were gathered up and buried elsewhere. On the next day, merchants set up huts for a trade fair which occupied the morning of the third day. From midday of that day the festival proper was held. Animals of all kinds—with the exception of pigs, sheep, and goats—were sacrificed, wrapped up in the Egyptian manner, and then carried to the ἄδυτον, where they were burned. While this was going on, the huts set up for the fair were burned to the ground, and those who had burned them ran away.[57]

[57] 10.32.13-17: Τοῦ δὲ Ἀσκληπιοῦ περὶ τεσσαράκοντα ἀπέχει σταδίους περίβολος καὶ ἄδυτον ἱερὸν Ἴσιδος, ἁγιώτατον ὁπόσα Ἕλληνες θεῶι τῆι Αἰγυπτίαι πεποίηνται· οὔτε γὰρ περιοικεῖν ἐνταῦθα οἱ Τιθορέες νομίζουσιν, οὔτε ἔσοδος ἐς τὸ ἄδυτον ἄλλοις γε ἢ ἐκείνοις ἐστὶν οὓς ἂν αὐτὴ προτιμήσασα ἡ Ἶσις καλέσηι σφᾶς δι' ἐνυπνίων. . . . (14) ἐν δὲ τῆι Τιθορέων καὶ δὶς ἑκάστου τοῦ ἔτους τῆι Ἴσιδι πανήγυριν ἄγουσι, τὴν μὲν τῶι ἦρι, τὴν δὲ μετοπωρινήν· τρίτηι δὲ ἡμέραι πρότερον κατὰ ἑκατέραν τῶν πανηγύρεων, ὅσοις ἐστὶν ἐσελθεῖν ἄδεια, τὸ ἄδυτον ἐκκαθαίρουσι τρόπον τινὰ ἀπόρρητον, καὶ δὴ καὶ τῶν ἱερείων ἃ ἐπὶ τῆς προτέρας ἐνεβλήθη πανηγύρεως, τούτων ὁπόσα ἂν ὑπολειπόμενα εὕρωσι κομίζουσιν ἐς τὸ αὐτὸ ἀεὶ χωρίον καὶ κατορύσσουσιν ἐνταῦθα· δύο τε ἀπὸ τοῦ ἀδύτου στάδια ἐτεκμαιρόμεθα ἐς τοῦτο εἶναι τὸ χωρίον. (15) ταύτηι μὲν δὴ τῆι ἡμέραι τοσαῦτα περὶ τὸ ἱερὸν δρῶσι· τῆι δὲ ἐπιοῦσηι σκηνὰς οἱ καπηλεύοντες ποιοῦνται καλάμου τε καὶ ἄλλης ὕλης αὐτοχεδίου· τῆι τελευταίαι δὲ τῶν τριῶν πανηγυρίζουσι πιπράσκοντες καὶ ἀνδράποδα καὶ κτήνη τὰ πάντα, ἔτι δὲ ἐσθῆτας καὶ ἄργυρον καὶ χρυσόν. (16) μετὰ δὲ μεσοῦσαν τὴν ἡμέραν τρέπονται πρὸς θυσίαν. θύουσι δέ καὶ βοῦς καὶ ἐλάφους οἱ εὐδαιμονέστεροι, ὅσοι δέ εἰσιν ἀποδέοντες πλούτωι, καὶ χῆνας καὶ ὄρνιθας τὰς μελεαγρίδας· ὑσὶ δὲ ἐς τὴν θυσίαν οὐ νομίζουσιν οὐδὲ οἱσὶ χρῆσθαι καὶ αἰξίν. ὅσοις μὲν δὴ καθαγίσασι τὰ ἱερεῖα ἐς τὸ ἄδυτον ἀποστεῖλαι πεποιμημένους ἀρχὴν καθελίξαι δεῖ σφᾶς τὰ ἱερεῖα λίνου ἢ βύσσου· τρόπος δὲ τῆς σκευασίας ἐστὶν ὁ Αἰγύπτιος. (17) πομπεύεται δὴ πάντα ὅσα ἔθυσαν, καὶ οἱ μὲν ἐς τὸ ἄδυτον τὰ ἱερεῖα ἐσπέμπουσιν, οἱ δὲ ἔμπροσθεν τοῦ ἀδύτου καθαγίζουσι τὰς σκηνὰς καὶ ἀποχωροῦσιν αὐτοὶ σπουδῆι. καί φασί ποτε ἄνθρωπον οὐ τῶν καταβαινόντων ἐς τὸ ἄδυτον, βέβηλον δέ, ἡνίκα ἤρχετο ἡ πυρὰ καίεσθαι, τηνικαῦτα ἐσελθεῖν ἐς τὸ ἄδυτον ὑπὸ πολυπραγμοσύνης τε καὶ τόλμης, καί οἱ πάντα ἀνάπλεα εἰδώλων φαίνεσθαι, καὶ ἀναστρέψαι μὲν αὐτὸν ἐς τὴν Τιθορέαν, διηγησάμενον δὲ ἃ ἐθεάσατο ἀφεῖναι τὴν ψυχήν.

L. 1 τεσσαράκοντα: the distance is clearly wrong: see U. Kahrstedt, *Das Wirtschaftliche*

Pausanias is a good and faithful reporter, who describes what he has seen or been told. However, many, if not most, of the festivals he writes about had lapsed for greater or shorter periods towards the end of the Hellenistic period. In many cases it was not until late in the first or at some time in the second centuries AD that they were revived, as a result both of a resurgence of interest in local traditions and of the emergence of a prosperous upper class. Thanks to the efforts of antiquarians like Plutarch, such people were able to reconstruct the rites and rituals of the past and it is these reconstructed versions which Pausanias saw and described. These revivals relied more on enthusiasm than on an understanding of the past, and in many cases, although genuinely early practices may have survived, they were at best only partly understood.[58] So too at Tithorea a rite whose original raison d'être was no longer known, was loosely adapted to suit the uses of a currently popular goddess. It is actually an amalgamation of elements taken from a number of earlier festivals. Generally speaking, it was, as M. P. Nilsson pointed out almost a century ago, based on the widespread festivals of Artemis Laphria/Elaphebolos, which were celebrated throughout west central Greece, including Phokis. These festivals were those of pastoral semi-nomadic people, who spent most of their time tending their flocks in the countryside and who came together as a community twice a year, when they were on the way from one region to the other. It was then that they met to transact their communal business and worship their common gods. They lived in camp- rather than townsites, and cleared away their traces whenever they moved on. It was this kind

Gesicht Griechenlands in der Kaiserzeit (Bern 1954) 11 note 5.—Section (16) ὅσοις μὲν to βύσσου: The passage is difficult and may be corrupt. I have printed the manuscript reading. Evidently any corruption would have been present in the lost single surviving archetype. Various attempts have been made to correct the text, notably by changing πεποιημένους to πεποιημένοις to agree with ὅσοις . . . καθαγίσασι, and ἀρχήν to <ἀπ>αρχήν. Nevertheless, it is possible to wring some sense out of the text, even as it is transmitted, and I have tried to do so. A. G. Papademetriou, Η Τιθόρα και τα ιερά της, *ADelt* 38A (1978 [1984]) 144-145, suggested that the περίβολος and ἄδυτον were situated at Palaiophiva, near the Kephisos; cf. C. Typaldou-Fakiris, *Villes fortifiées de Phocide et la IIIe Guerre Sacrée 356-346 av. J.-C.* (Aix en Provence 2004) 77-93, esp. 80 note 70.

[58] Examples from Boiotia: see A. Schachter, Evolutions of a mystery cult: the Theban Kabiroi, in: M. B. Cosmopoulos (ed.), *Greek Mysteries* (London and New York 2003) 132-135 (the Kabirion of Thebes); A. Schachter, The Daphnephoria of Thebes, in: P. A. Bernardini (ed.), *Presenza e funzioni della città di Tebe nella cultura greca* (Pisa and Rome 2000) 99-123 (the Daphnephoria); see too Schachter, *Pausanias and Boiotia.*

of society which gave rise to the semi-annual meetings of what later became the Delphic Amphiktyony, and to the semi-annual festivals of Artemis at Hyampolis, and no doubt elsewhere.[59]

The destruction by fire of sacrificial beasts is found not only in these rituals, but also in the Daidala of Plataia, or at least in the version of it current in the second half of the second century AD. And the motif of clearing away the remains of the sacrificial beasts is reminiscent of the rituals of Demeter Achaia practised in Boiotia (see below). There is relatively little about the rite at Tithorea which could be called "Egyptian". The pseudo-mummification of the victims—which seem to be already dead—was probably a conscious attempt to give an Egyptian flavour to the business, as was the ban on the sacrifice of pigs, sheep and goats, and perhaps also the choice of the guinea fowl—native to Africa—as a sacrificial beast. To these might be added the fact that access to the inner sanctum was restricted, presumably to initiates of the goddess.[60]

This brings me back to Flavia Lanica of Chaironeia. She held two offices in the cult of Isis: she was "the most pious hieraphoros of holy Isis" and "priestess for life of Taposeirian Isis" . As hieraphoros she would have participated in processions for the goddess, but the high point of her service would have been her appointment as priestess for life of Taposeirian Isis. Laurent Bricault has concluded that the epithet "Taposeirias" alludes to Isis in her capacity as a goddess who is beset by grief; in Greek terms the nearest equivalent is the grieving Demeter. Assuredly each goddess grieves for the loss of a different loved one, but absolute identification is not what one looks for at this stage of antiquity. The appearance of this epithet in Boiotia and, what is more, in Chaironeia, is even more interesting, for it recalls the Boiotian Demeter Achaia (or Achea), the

[59] M. P. Nilsson, *Griechische Feste* (Leipzig 1906) 150-157 (Stepterion, including, 154-155, a digression on the ritual at Tithorea); 218-225 (Laphria and related rites). Pastoralism: see C. R. Whittaker (ed.), *Pastoral Economies in Classical Antiquity*, PCPS Supplementary Volume 14 (Cambridge 1988), esp. 6-86 (articles by J. F. Cherry, S. Hodkinson, J. E. Skydsgaard), and D. P. Kehoe, Pastoralism and agriculture, *JRA* 3 (1990) 386-398 (review of Whittaker).

[60] Ban on pigs, sheep and goats: Sextus Empiricus, *Pyrrh.* 3.220. Guinea fowl: Pliny, *Nat.* 37.40. Initiation was an expensive procedure, which would have restricted access even further, to people of means: compare the stages of initiation through which Lucius passes: Apuleius, *Metamorphoses* 11.24 (first stage), 27 (second), 29 (third).

"burdened one", whose rites are briefly described by Plutarch of Chaironeia in his *De Iside et Osiride*. It is not unreasonable to suppose that Flavia Lanica and her circle would have seized upon the similarities between this Isis and this Demeter.[61]

The ritual of Demeter Achaia involved the deposit of the bodies of sacrificial animals in pits, from which they somehow vanished; that is to say, they were cleared away before the next celebration of the rite. Pausanias does not describe the ἄδυτον of Isis near Tithorea, but at one point (10.32.17) he uses the word καταβαίνειν—to descend—to describe those who were entitled to enter it. It may be that part of the ritual at Tithorea was based on the rites of Demeter Achaia.

All things considered, it is likely that the Isis of Tithorea bore the epithet Taposeirias.

A group of inscriptions dating from about a generation or so before Pausanias' visit provide not only further evidence for the cult of the Egyptian gods but also confirm close connections between Tithoreans and Chaironeians. Eight texts are on what seems to be an altar, five on fragments of another block. The first, and therefore the earliest, text in each case is a dedication to Sarapis, Isis and Anubis; the rest are manumission decrees.[62] Among the archons and witnesses in the manumission decrees are to be found descendants of T. Flavius Soklaros, a friend of Plutarch's. These people confirm the existence of close social ties between upper class citizens of Tithorea and Chaironeia.[63]

In these documents priority is given to Sarapis, and it may be the there were two centres of cult at Tithorea, one in the town devoted to the Egyptian gods in general, and the other in the χώρα where the ritual of Isis was celebrated.

---

[61] Taposeirias: L. Bricault, Isis dolente, *BIFAO* 92 (1992) 37-49. Demeter Achaia: see Schachter, *Cults of Boiotia* I, 159-160, 161, 169-171; *Cults of Boiotia* III, 43-49; Plutarch, *De Iside et Osiride* 69 (378D-E).

[62] The altar: *IG* 9.1.187-190, on the front of an "ara quadrata"; 191-192, on the right face; 193, on the rear; 194, on the left face. The dedication is no. 187: Γνωσίφιλος καὶ Ἐπιξένα τὸν υἱὸν | Θεωνίδαν Σαράπι, Ἴσει, Ἀνούβι ("Gnosiphilos and Epixena [dedicate] their son Theonidas to Sarapis, Isis, Anubis"). The other block: *IG* 9.1.195-199: from a monument similar to the one carrying 187-194. The prayer offering is no. 195: Ἀγέμα[χος . . .] : [Σ]αράπε[ι Ἴσει, Ἀνούβει].

[63] See B. Puech, Soclaros de Tithorée, ami de Plutarque, et ses descendants, *REG* 94 (1981), esp. 189: stemma, and her Prosopographie des amis de Plutarque, *ANRW* 2.33.6 (Berlin and New York 1992) 4831-4893, as well as *LGPN* 3B.

Hyampolis

Here there is a manumission decree from the reign of Trajan (98-117 AD). It is dated in the 8th month—that is, ca. April/May—during the Boubastia. The owner was a woman, and her legal guardian for this act was the priest of Serapis and—unusually—Isis. The manumission was made before Sarapis and Isis and the emperor Trajan.[64]

The Boubastia were presumably celebrated in honour of the goddess Boubastis, that is the Egyptian cat goddess Bastet, and were held at about the same season as that goddess' festival in Egypt. Boubastis was identified with Artemis, who happens to have been the principal goddess of Hyampolis. Festivals of Bastet included women shouting obscenities, a feature found also in festivals of Demeter. Unfortunately, aside from the name and the date, we have no idea what went on at the Boubasteia at Hyampolis.[65]

Conclusion

It can be said with some confidence that the Egyptian gods were already being worshipped in the region during the second half of the third century BC, although the exact date of their introduction is impossible to recover. The evidence is sporadic, and knowledge of the cult is further hampered by the complete lack of archaeological remains. Not one sanctuary has been discovered, let alone excavated. Many of the cults were funded privately, but private funding was the norm rather than the exception for many public cults during the Hellenistic and Roman periods (and was of course not uncommon in earlier times as well). What is significant is the fact that these cults,

---

[64] *IG.* 9.1.86.

[65] The *locus classicus* for Boubastis is Herodotos, who equates her with Artemis (2.137: and Isis with Demeter). On the way to the festival at Boubastis, the women αἳ δὲ τωθάζουσι βοῶσαι τὰς ἐν τῇ πόλι ταύτῃ γυναῖκας, αἳ δὲ ὀρχέονται, αἳ δὲ ἀνασύρονται (2.60.2: "Some of the women shout and mock the women in this city, others dance, and still others pull up their skirts"). The point about the women shouting obscenities and the Thesmophoria is made by D. Montserrat, *Sex and Society in Graeco-Roman Egypt* (London and New York 1996) 169-170, esp. 169, who on 170 notes that the date of the Boubasteia was changed in 238 BC to coincide with the Euergesia of Ptolemy III and Berenike II. Boubastis is also equated with Isis—see for example Bricault, *Myrionymi* 17—which gives a mélange of Boubastis-Artemis-Isis-Demeter: see Peek, *Isishymnus*, *passim*.

foreign though they may have been, were accepted readily at the very highest levels of society and were by no means the province of an underclass or of foreign residents.

In Boiotia during the Hellenistic period, Sarapis seems to have been the predominant figure in the group: in dedications, he is invariably named before Isis and Anubis. In manumission decrees, Sarapis always predominates. Where priests are identified, they are priests of Sarapis. Under the Empire, on the other hand, in most places, Isis comes to the fore, and the cult officials mentioned are hieraphoroi and priestesses of Isis. There are no manumission decrees in Boiotia from this period. The situation is different in Phokis under the Empire: there, the spectacular ritual in honour of Isis at Tithorea notwithstanding, the predominance of Sarapis is maintained.

This should be warn us against making sweeping generalizations about the relative popularity or predominance of one member of the group vis-à-vis the others. The only place where we might be able to trace a shift in preference is Thespiai, where it appears that Sarapis was more important in the Hellenistic period, and Isis under the Empire. But even here caution is needed, because there are no manumission decrees from Thespiai which might have acted as a control.

I have noted that acceptance of Sarapis by Boiotians in particular might have been aided by the fact that both he and Zeus Karaios, the ethnic god of the Boiotoi, were conventionally regarded as gods similar to Hades. In the same way, Isis of Taposeiris shared characteristics of the Boiotian Demeter Achaia. At Tithorea, again, Isis was given a ritual native to Phokis and its vicinity and connected with the worship of Artemis. The same may have been the case at Hyampolis. One can also observe, especially in the case of the cults along the Kephissos valley that Apollo and Artemis, who were so popular in this region, were, like Sarapis and Isis, brother and sister.[66]

There is a gap in the evidence for the cult of the Egyptian gods between about the middle of the first century BC and the second half of the first century AD. Seen in isolation, this might lead one to suspect a falling away and subsequent reintroduction.[67] On the

[66] Not only at Hyampolis and Abai, but also at the Ptoion, Tegyra near Orchomenos, Thourion near Chaironeia: see Schachter, *Cults of Boiotia* I 43-44, 60, 75.

[67] Cf. Bricault, *Cultes isiaques en Grèce centrale et occidentale* 117.

other hand, there are a number of theophoric names which come from this period, so that we can presume the persistence of devotion at the personal if not at the institutional level.

I shall conclude with a few remarks about the distribution of theophoric names throughout the region, for this may act as a control over the other evidence and bring into stronger relief just how fragmentary it is. A quick survey of *LGPN* 3B shows, first, that among the poleis for which there is evidence of cult, theophoric names are found only at Oropos, Tanagra, Thebes, Thespiai, and Orchomenos. There is nothing, surprisingly, from Chaironeia. On the other hand, a number of places where no cult evidence exists do provide names: Plataia, Lebadeia, Akraiphia, Anthedon, Thisbe, and Halai.

Here too, of course, the evidence is accidental, but it is enough to show that the popularity of the Egyptian gods was more widespread than we might otherwise have imagined. Similarly, the facts that most of the names were derived from Isis and that those derived from Sarapis are late rather than early, ought once again to warn against over-generalization.

Concordance of Inscriptions

Aigosthena
Annuario 25/6 (1963/4 [1965]) 435-6 (*SEG* 22.368) = *RICIS* 103/0101

Chaironeia
AM 30 (1915) 118 = *RICIS* 105/0896
IG 7.3301-3377 = *RICIS* 105/0801-0877

IG 7.	*RICIS* 105
3380	0878
3381	0879
3382	0880
3383	0881
3387	0882
3388	0883
3389	0884
3390	0885
3393	0889
3394	0890

3395	0891
3396	0892
3397	0886
3398	0887
3399	0888
3406	0893
3414	0894
3426	0895

Hyampolis
IG 9.1.86 = *RICIS* 106/0303

Koroneia
IG 7.2872 = *RICIS* 105/0602
JHS 41 (1921) 272 = *RICIS* 105/0601

Orchomenos

IG 7.	*RICIS* 105
3200	0703
3201	0704
3202	0707
3203	0705
3204	0706
3215	0710
3219	0711
3220	0712

Ad. Wilhelm 15.2(1) = *RICIS* 105/0708
Ad. Wilhelm 15.2(2) = *RICIS* 105/0709

Oropos
IOrop 653 (Walters 77.68) = *RICIS* 105/0101

Tanagra

IG 7.	*RICIS* 105
540	0201
541	0202
543	0203
1621	0205
1636	0206
2681	0303

Thebes

IG 7.	*RICIS* 105
2482	0301
2483	0302

Thespiai

AAA 3 (1970) 102-5 = *RICIS* 105/0402
BCH 50 (1926) 425.48 = *RICIS* 105/0401
BCH 50 (1926) 427.42 = *RICIS* 105/0403
IG 7.1869 = *RICIS* 105/0404

Tithorea

IG 9.1.	*RICIS* 106
187	0401
188	0402
189	0403
190	0404
191	0405
192	0406
193	0407
194	0408
195	0409
196	0410
197	0411
198	0412
199	0413

ISIS IN CORINTH: THE NUMISMATIC EVIDENCE. CITY, IMAGE AND RELIGION

Laurent Bricault & Richard Veymiers

Isiac types present in the coinage of continental and insular Greece are very dispersed geographically and very condensed chronologically.[1] Such examples are found only in Macedonia at Amphipolis, Stobi, Apollonia, and possibly Dyrrhachium; in Thessaly at Hypata; in Megarid at Pagai; in Attica at Athens, Aegina; in the Cyclades at Syros; and lastly, on the Peloponnesus. Except for the very specific case of Patras, no Isiac trace is observed in the Peloponnesian issues dating from the Hellenistic period.[2] During the second and third centuries A.D., however, one or several Isiac types were used by at least thirteen of the forty-five cities and small towns striking their own coinage on the peninsula, including Aigeira, Aigion, Argos, Asine, Boiai, Cleonai, Corinth, Heraia, Mothone, Pheneos, Phlius, Sicyon, and Thelpusa.[3] Of these, Argos and Corinth are noted for the survival of a significant number of issues presenting Isiac types. It's to the coinage of the latter city, from which the richest and most varied examples survive, that we devote the following few pages.

[1] Our thanks to Heather Egan for her help with the English translation.

[2] Patras is known for at least one issue under the name of Cleopatra, struck on the occasion of Anthony's presence in this harbor town during the winter of 32/31. On the obverse the portrait of the Ptolemaic queen is accompanied by the legend ΒΑCΙΛΙCCΑ ΚΛΕΟΠΑΤΡΑ, while on the reverse the *basileion* of Isis is represented. If the legend in the nominative is distinguished from the legends used on Alexandrian coinage of the queen, which always use the genitive, the Patras issue can be compared to the joint issue struck at Antioch in 36 B.C. under the names of Anthony and Cleopatra. The *basileion* on the reverse, in the present case, recalls that the queen had assumed the role of *Nea Isis* since 34 B.C. See: *SNRIS* (L. Bricault dir.), forthcoming.

[3] This figure really needs to be re-evaluated, as these coins are rarely published and seldom studied. There is no doubt that more thorough research of the large numismatic collections would reveal many new examples.

Provisional Catalogue of the Isiac Issues from Corinth

I. Hadrian
117-138 A.D.

AE, 20-23 mm (3 ex.), 8.34 g (1). Axis: 5:00 (1) (= *SNRIS* Corinthus 1)

Type 1: Isis standing

Obv.: IMP C NE TRAI[...], laureate and draped bust of Hadrian r.
Rev.: COL L IVL COR, Isis standing r., brandishing the sistrum in her right hand and holding the situla in her lowered left.

1.
(**a**) London (1920 8-5-941) [-/20/-].
(**b**) Bern; *SNG Righetti* 456 [8.34/22/5].
(**c**) *Mus. H. Arigoni* I, 95.39; D. Sestinius, *Catalogus Numorum veterum musei Arigoniani* (Berolini 1805) 37; Mionnet, *Suppl.* 4 81.546; Cohen 2 237.1536; Fr. Imhoof-Blumer, P. Gardner, *JHS* 6 (1885) 74 pl. F-CXIX; Fr. Imhoof-Blumer, P. Gardner, *A Numismatic Commentary on Pausanias* (London 1887) 25.31 pl. F-CXIX (abbreviated afterwards *NCP*); Dunand, *Culte d'Isis* II pl. XLV-2; D. E. Smith, The Egyptian Cults at Corinth, *HThR* 70 (1977) 221 n. 62 [-/20-23/-] (fig. 1).
(**d**) E. Lévy, Sondages à Lykosoura et date de Damophon, *BCH* 91 (1967) 532 and fig. 25 537 [-/22-23/-].

II. Antoninus
138-161 A.D.

AE, 23-26 mm, 13.98 g. (6 ex.). Axis: 2:00 (1), 5:00 (1), 6:00 (3) (= *SNRIS* Corinthus 2)

Type 2: Isis sailing

Obv.: ANTONINVS AVG PIVS, laureate head of Antoninus r.
Rev.: CLI COR, Isis *Pelagia* standing r., wearing a *basileion* and *peplos*,

Fig. 1. Aes. Hadrianus (from F. Dunand, *Culte d'Isis* II, pl. XLV-2).

which flutters out behind her, and holding in front a billowing sail with her two hands and left foot.

2.
(**a**) Paris (865); Mionnet, *Suppl.* 4 88.592; Cohen 2 400.1213; Smith, *Egyptian Cults* 221-222, n. 64 [15.01/25/6].
(**b**) London (1920 8-5-997) [13.28/23/6].
(**c**) New York (1944-100-38562) [12.28/-/2].
(**d**) Berlin (Löbbecke 1906) [13.16/25/6].
(**e**)* Münzzentrum Rheinland 101 (1999), 219 [15.00/26/-] (fig. 2).
(**f**) Lanz 105 (2001) 656; Münzzentrum Rheinland 110 (2002) 196; Jacquier 30 (2003) 212 [14.79/26/5].

AE, 26 mm, 10.32 g (2 ex.). Axis: 9:00 (1), 10:00 (1) (= *SNRIS* Corinthus 3)

Type 3: Harbor of Kenchreai

Obv.: ANTONINVS AVG PIVS, laureate and draped bust of Antoninus, r.
Rev.: CLI COR, view of the harbor of Kenchreai—suggested by a

Fig. 2. Aes. Antoninus Pius (Priv. Coll.).

long and semicircular quay, perhaps skirted by a colonnade—with Isis *Pelagia*, standing r., in its center. On the l., at the end of the quay, is a statue of Poseidon shown frontally in his distyle temple, while on the r. at the other end is a temple in three-quarter view towards the l. Above the hemicycle of the harbor, an arched outgrowth corresponds perhaps to a second floor sheltering a sculpture.

3.

(**a**)* London; M. J. Price and B. L. Trell, *Coins and their Cities. Architecture on the ancient coins of Greece, Rome, and Palestine* (London 1977) 83 fig. 146 [-/26/-] (fig. 3).

(**b**) Berlin (Löbbecke 1906); K. Lehmann-Hartleben, *Die antiken Hafenanlagen des Mittelmeeres*, Klio Beiheft 14 (Leipzig 1923) 238 Münztafel no. 11; J. Leipoldt and K. Regling, Archäologisches zur Isis-Religion, *ΑΓΓΕΛΟΣ. Archiv für Neutestamentliche Zeitgeschichte und Kulturkunde* I (1925) 130 pl. 5.3; R. L. Hohlfelder, Pausanias, II, 2, 3: A Collation of Archaeological and Numismatic Evidence, *Hesperia* 39 (1970) 328 n. 10 pl. 80/c; Smith, *Egyptian Cults* 202-203 [12.77/26/9].

(**c**) Corinth (Hemicycle, 19.12.1929-145); K. M. Edwards, *Coins 1896-1929* (Corinth, VI) (Cambridge 1933) 32.149 [7.88/26/10].

AE, 20 mm, 4.81 g (1 ex.). Axis: 3:00 (1) (= *SNRIS* Corinthus 4)

Fig. 3. Aes. Antoninus Pius (from M. J. Price and B. L. Trell, *Coins and their Cities. Architecture on the ancient coins of Greece, Rome, and Palestine*, London 1977, p. 83, fig. 146).

Type 1: Isis standing

Obv.: ANTONINVS [AVG PIVS], laureate head of Antoninus, r.
Rev.: CLI COR, Isis standing l., brandishing the sistrum in her right hand and holding the situla in her lowered left.

4.
(**a**)* Lanz 105 (2001), 676 [4.81/20/3] (fig. 4).

III. Lucius Verus and Marcus Aurelius

a. Lucius Verus
161-169 A.D.

AE, 26 mm, 12.12 g (5 ex.). Axis: 3:00 (1), 10:00 (4) (= *SNRIS* Corinthus 5)

Fig. 4. Aes. Antoninus (Priv. Coll.).

Type 2: Isis sailing

Obv.: IMP L AVR VERVS AVG, laureate and draped bust of Lucius Verus, r.
Rev.: CLI COR, Isis *Pelagia* standing r., wearing a *basileion* and *peplos*, which flutters out behind her, and holding in front a billowing sail with her two hands and left foot.

5.
(**a**) New York (1944-100-38591) [10.12/-/10].
(**b**)* Berlin (Imhoof-Blumer 1900); Imhoof-Blumer, Gardner, *JHS* 6 66, pl. D-LXIV; Fr. Imhoof-Blumer, P. Gardner, *NCP* (London 1887) 17.11 pl. D-LXIV; Dunand, *Culte d'Isis* II pl. XLV-1; Smith, *Egyptian Cults* 222 n. 65 [11.45/26/10] (fig. 5).
(**c**) Malloy XXIII (1987) 162; Lanz 105 (2001) 746; Künker 97 (2005) 1543 [12.24/26/3].
(**d**) Athens (4034) [13.45/26/10].
(**e**) Corinth (Panaghia Field, 23.05.2001-121) [13.39/26/10].[4]

4 Our thanks to Orestes H. Zervos for bringing this specimen to our attention.

Fig. 5. Aes. Lucius Verus and Marcus Aurelius (Berlin. Imhoof-Blumer 1900).

b. Marcus Aurelius
161-180 A.D.

AE, 9.62 g (1 ex.). Axis: 12:00 (1) (= *SNRIS* Corinthus 6)

Type 2: Isis sailing

Obv.: (M AVR ANTONINVS AVG?), laureate head (?) of Marcus Aurelius, r.
Rev.: CLI COR, Isis *Pelagia* standing r., wearing a *basileion* and *peplos*, which flutters out behind her, and holding in front a billowing sail with her two hands and left foot.

6.
(**a**) New York (1944-100-38581) [9.62/-/12].

IV. Commodus
177-192 A.D.

AE, 26 mm, 9.33 g (1 ex.). Axis: 4:00 (1) (= *SNRIS* Corinthus **7**)

Type 4: Sarapis seated

Obv.: [...] COMMODVS ANTONINVS, laureate, draped, and cuirassed bust of Commodus, r.
Countermark: laureate head of an emperor, r.
Rev.: CLI COR, Sarapis seated l., wearing the *calathos*, holding a sceptre in his left hand, his right stretched above Cerberus.

7.
(**a**)* Lanz 105 (2001) 776 [9.33/26/4] (fig. 6).

V. Septimius Severus, Julia Domna, and Plautilla

a. Septimius Severus
193-211 A.D.

AE, 25 mm, 7.11 g (1 ex.). Axis: 6:00 (1) (= *SNRIS* Corinthus 8a)

Type 2: Isis sailing

Obv.: SEPT CEVE[...], laureate head of Septimius Severus, r.
Countermark: head, r.
Rev.: CL[I] COR, Isis *Pelagia* standing r., wearing a *basileion* and *peplos*, which flutters out behind her, and holding in front a billowing sail with her two hands and left foot, and in addition, a sistrum in her right hand.

8.
(**a**) Lanz 105 (2001) 837 [7.11/25/6].

AE, 27 mm, 9.90 g (1 ex.). Axis: 10:00 (1) (= *SNRIS* Corinthus 8b)

Obv.: SEPT CEVE[...], laureate and draped bust of Septimius Severus, r.
Rev.: Same description as the previous example.

9.
(**a**)* Vecchi 7 (1997) 1361; Lanz 105 (2001) 836 [9.90/27/10] (fig. 7).

Fig. 6. Aes. Commodus. (Priv. Coll.).

Fig. 7. Aes. Septimius Severus (Priv. Coll.).

b. Julia Domna[5]
193-217 A.D.

AE, 23 mm, 5.68 g (1 ex.). Axis: 7:00 (1) (= *SNRIS* Corinthus 9)

Type 2: Isis sailing

Obv.: IVLIA [DOMNA …], draped bust of Julia Domna, r.
Rev.: CLI COR, Isis *Pelagia* standing r., wearing a *basileion* and *peplos*, which flutters out behind her, and holding in front a billowing sail with her two hands and left foot.

10.
(**a**)* Berlin (Löbbecke 1906) [5.68/23/7] (fig. 8).

c. Plautilla
202-205 A.D.

AE 23-24 mm, 7,27 g (3 ex.). Axis: 6 h (1), 7 h (1) (= *SNRIS* Corinthus 10)

Type 2: Isis sailing

Obv.: PLAVTILLA AVG [...], draped bust of Plautilla, r..
Rev.: CLI COR, Isis *Pelagia* standing r., wearing a *basileion* and *peplos*, which flutters out behind her, and holding in front a billowing sail with her two hands and left foot.

11.
(**a**)* London (1920 8-5-1159) [11.59/23/6] (fig. 9).
(**b**) Coll. LB; Lanz 105 (2001) 955 [5.61/23/7].
(**c**) L. Forrer, *The Weber Coll.* 404.3811 pl. 140; Smith, *Egyptian Cults* 222 n. 66 [4.60/24/-].
(**d**) Cohen 4 250.40 [-/-/-].

[5] The description of a coin cited by Mionnet in *Suppl.* 4 119.815 (= *Mus. H. Arigoni* II [1744] col. 10, 100) needs to be corrected. On this Corinthian issue of Julia Domna he recognized "Sérapis à demi nu, ou un Génie debout, à g., devant un autel, tenant une patère de la main dr., et une corne d'abondance de la g." It certainly is not Sarapis, but rather the Genius of the colony, who is represented.

Fig. 8. Aes. Julia Domna (Berlin. Löbbecke 1906).

Fig. 9. Aes. Plautilla (London 1920 8-5-1159).

The Isiac Cults at Corinth: The Contribution of the Coins

Our knowledge of the Isiac presence at Corinth and in its two harbors of Kenchreai and Lechaion is very fragmented. Rare inscriptions[6], some illustrated documents[7], two passages of Pausanias (2.2.3 and 2.4.6), and a famous text by Apuleius (*Méta.* XI, 16) hardly give a complete outline of the cult of Isis and the divinities of her circle in this metropolis of the Peloponnesus.[8] The contribution of the coinage, so often ignored, therefore is well worth considering.

According to our research, Isiac types first appear under Hadrian and continue until the first Severans a century later.[9] Four different types were used after the reopening of the mints under Domitian[10]: Isis

[6] RICIS 102/0101, 102/0102, and *102/0201.

[7] The precise references concerning most of these documents are found in Bricault, *Atlas* 8. To Bricault's list may be added a steatite statuette with the effigy of Osiris *Hydreios* (Ch. K. Williams II and O. H. Zervos [Corinth 1984]: East of the Theater, *Hesperia* 54 [1985] 79-80.49 pl. 17); a boat-shaped lamp decorated with a bust of Isis (O. Broneer, *Terracotta Lamps*, Corinth, IV/2 [Cambridge 1930] 284.1448 pl. 21); and some sculpture fragments belonging to representations of Isis or Isiac(s?) (F. P. Johnson, *Sculpture, 1896-1923*, Corinth, IX [Cambridge 1931] 68.123; and M. C. Sturgeon, *Sculpture: The Assemblage from the Theater*, Corinth, IX/3 [Athens 2004] 205.88 pl. 72/b-c). The lamp in the Hermitage Museum (O. Waldhauer, *Kaiserliche Ermitage. Die antiken Tonlampen* [St. Petersburg 1914] 312 pl. 33) is neither of Corinthian provenance nor manufacture and thus should be eliminated from Bricault's list.

[8] Equally relevant are the comments of Dunand, *Culte d'Isis* II 17-18 and 157-160; D. E. Smith, The Egyptian Cults at Corinth, *HThR* 70 (1977) 201-231; and L. Bricault, *Isis, Dame des flots* (forthcoming). R. Veymiers is preparing a general study on the Isiac diffusion in the Peloponnesus within the framework of a doctoral dissertation.

[9] Several scholars have discussed Isiac coinage from Corinth under the reign of Trajan, referring to a coin on which T. E. Mionnet recognized the head of Plotina with the legend PLOTINA AVGVSTA on the obverse, and Isis sailing with the legend CLI COR on the reverse (see: Mionnet 2 179.226; Cohen 2 98.15; Fr. Imhoof-Blumer, P. Gardner, *JHS* 6 [1885] 66; Fr. Imhoof-Blumer, P. Gardner, *NCP* [London 1887] 17.11; Dunand, *Culte d'Isis* II 158; and Smith, *Egyptian Cults* 221 n. 63). However, due to the absence of other issues of Plotina from Corinth—and in fact from the whole of the Peloponnesus—we seriously doubt this attribution and suggest that Mionnet confused two empresses, seeing Plotina where he should have recognized Plautilla accompanied by the legend PLAVTILLA AVGVSTA. Certainly, coins showing Isis sailing with the legend CLI COR on their reverse side are well attested under Plautilla (cf. our series 11). Let us note, finally, that the legend CLI COR first appeared during the Principate of Antoninus.

[10] For a list of iconographical types in use at Corinth during the Imperial Period, see: H. Papageorgiadou-Bani, *The Numismatic Iconography of the Roman colonies*

standing, Isis sailing, Sarapis seated, and Isis sailing in the Kenchreai harbor.

	Isis Standing	Isis Sailing	Sarapis Seated	Harbor of Kenchreai
Domitian				
Trajan				
Hadrian	x			
Sabina				
Antoninus	x	x		x
Marcus Aurelius		x		
Lucius Verus		x		
Commodus			x	
Septimius Severus		x		
Julia Domna		x		
Caracalla				
Plautilla		x		
Geta				

The table shows us that the Isiac coins are of great interest on account of the long duration of their use and the relative diversity of the selected types. Nevertheless, the low number of known specimens prompts us to acknowledge that the Isiac types are under-represented proportionately in comparison with other Corinthian types that at the time were much more in vogue (such as Aphrodite, Poseidon, Bellerophon, and Melikertes/Palaimon).[11]

The first type is that of Isis standing with a *basileion* on her head, a sistrum in her raised right hand, and a situla in her lowered left. It first appears under Hadrian and continues under Antoninus

in Greece. Local Spirit and the Expression of Imperial Policy, Meletimata 39 (Athens 2004) 103-118, who offers a non-exhaustive list.

[11] For information regarding the Corinthian coinage issued under the Flavians and the Antonines, see: M. E. Hoskins Walbank, Aspects of Corinthian Coinage in the Late 1st and Early 2nd Centuries A.D., in: Ch. K. Williams II and N. Bookidis (eds.), *Corinth, the Centenary: 1896-1996*, Corinth XX, American School of Classical Studies at Athens (2003) 337-349.

before being finally supplanted by that of the *Pelagia* type. This is the image of the goddess most often used on the coins of other Peloponnesian cities—at Argos from Hadrian's reign until that of Severus Alexander, and also under the reign of the first Severans at Boiai, Cleonai, Heraia, Mothone, Sicyon, and Thelpusa.[12] As recalled by V. Tran tam Tinh, this iconographic type, often wrongly regarded as "canonical", appeared probably not before the late first or the early second century A.D.[13] It can hardly have been as defined as the Hellenised Isis, who carries a *cornucopia* and sceptre, but neither the sistrum, nor the situla. This more "Egyptian" type could well have been that used for the statue decorating the temple of Isis referred to by Pausanias as *Aigyptia*.[14]

The second type always refers to Isis, but presents her under the features of the *Pelagia*, that is, the sovereign of the seas. It was used from the time of Antoninus to that of Caracalla, with a short interlude under Commodus, and always shows the goddess standing with the *basileion*, wearing a *peplos* that flutters out behind her, and holding a billowing sail in her two hands. Under Septimius Severus (our series 8 and 9) Isis holds a sistrum in her right hand, in addition to the sail, thereby recalling our first type. This iconography, very popular at Corinth, surprisingly is found only in the Peloponnesus at Cleonai under Caracalla.[15] It could well be that of the statue of the temple of Isis described by Pausanias as *Pelagia*.[16]

---

[12] References are given for one specimen of each issue. *Argos*: Imhoof-Blumer, Gardner, *NCP* 42.30 (Hadrian); and *SNG Cop. Argolis* no. 106 (Severus Alexander). *Boiai*: Imhoof-Blumer, Gardner, *NCP* 64 pl. O.15 (Julia Domna). *Cleonai*: *SNG Tübingen* pl. 71.1974 (Plautilla). *Heraia*: Numismatic Museum of Athens 4533 (Julia Domna). *Mothone*: *BMC Pelop.* 117.3 pl. 23.17 (Julia Domna) and 117.5 pl. 23.19 (Plautilla). *Sicyon*: *Coll. Lindgren* 79.1633 (Plautilla); and Imhoof-Blumer, Gardner, *NCP* 158 (Geta). *Thelpusa*: Mionnet, *Suppl.* 4 295.124 (Septimus Severus); and Numismatic Museum of Athens 544 (Geta?).

[13] Tran tam Tinh, *Études iconographiques* 1725-1726.

[14] *Graec. descr.* 2.4.6: ἐς δὲ τὸν Ἀκροκόρινθον τοῦτον ἀνιοῦσιν ἐστιν Ἴσιδος τεμένη, ὧν τὴν μὲν Πελαγίαν, τὴν δὲ Αἰγυπτίαν ἐπονομάζουσιν, καὶ δύο Σαράπιδος, ἐν Κανώβῳ καλουμένου τὸ ἕτερον. "As you go up this Acrocorinthus you see two precincts of Isis, one of Isis surnamed Pelagian (Marine) and the other of Egyptian Isis, and two of Serapis, one of them being of Serapis called 'in Canopus.'"

[15] L. Forrer, *The Weber Coll.* 480.4215 pl. 154.

[16] A statue recently discovered at Messene may confirm this (P. Thémélis, *ΠΑΕ* [2002] 27-28 pls. 17, 20-22). Here the iconography of Isis sailing seems to have

Before commenting on the third type, which again takes up the iconography of Isis sailing yet places it in an architectural context in the center of the Kenchreai harbor, let us highlight the brief appearance of Sarapis on an issue from Commodus's reign (our type 4). The consort of Isis is pictured here in his most frequent form: seated on a throne with a *calathos* on his head, holding a sceptre in his left hand and lowering his right to Cerberus, seated at his feet. Until now this image—attested also at Argos under Antoninus, as well as at Pheneos and Sicyon under the Severans—remains restricted at Corinth to the reign of Commodus.[17] However, it's precisely under this emperor that the type of Isis sailing experiences a short interruption. Sarapis, therefore, seems to have overtaken Isis during the reign of an emperor whose preference for the god is well known.[18]

The most interesting monetary type is our type 3, known by an issue under the name of Antoninus (our series 3), which can be compared with a passage of Pausanias (2.2.3):

> ἐν δὲ Κεγχρέαις Ἀφροδίτης τέ ἐστι ναὸς καὶ ἄγαλμα λίθου, μετὰ δὲ αὐτὸν ἐπὶ τῷ ἐρύματι τῷ διὰ τῆς θαλάσσης Ποσειδῶνος χαλκοῦν, κατὰ δὲ τὸ ἕτερον πέρας τοῦ λιμένος Ἀσκληπιοῦ καὶ Ἴσιδος ἱερά.
>
> "In Cenchreae are a temple and a stone statue of Aphrodite, after it on the mole running into the sea a bronze image of Poseidon, and at the other end of the harbor sanctuaries of Asclepius and of Isis."

Especially interesting for our study is a Corinthian coin published in 1812 by M. Millingen.[19] Struck under the name of Antoninus, it

been translated into sculpture in the round, contrary to the thesis defended by Ph. Bruneau, Existe-t-il des statues d'Isis Pélagia?, *BCH* 98 (1974) 333-381. For a review of the state of the question, see: Bricault, *Isis, Dame des flots* (forthcoming).

[17] *Argos*: *BCH* 78 (1954) 186 fig. 52/5, 188.5e. *Pheneos*: Mionnet 2, 252-253.55 (Plautilla); and S. Boutin, *Coll. Pozzi* (Maastricht 1979) 236.4360 pl. 192 (Caracalla). *Sicyon*: Imhoof-Blumer, Gardner, *NCP* 31.14 (Septimius Severus, Plautilla, Geta).

[18] Unless there is simply a gap in our documentation. On Commodus and Sarapis, see among others: Malaise, *Conditions* 432-436; and L. Bricault, Présence isiaque dans le monnayage impérial romain, in: F. Lecocq (ed.), *L'Égypte à Rome. Actes du colloque international de Caen 28-30.11.2002*, Cahier de la MRSH-Caen 41 (Caen 2005) 96-98.

[19] M. Millingen, *Recueil de quelques médailles grecques inédites* (Rome 1812) 46.2 pl. II.19; Mionnet, *Suppl.* 4 88.593; Imhoof-Blumer, Gardner, *JHS* 6 66 pl. D-LX; Imhoof-Blumer, Gardner, *NCP* 17 pl. D-LX; I. P. Lamprou, collection Αναγραφή τον

shows on its reverse side a harbor in a semicircular arrangement—suggested by a long quay perhaps bordered by a colonnade—at the ends of which are two temples. The tetrastyle temple on the left, flanked by a tree, is represented frontally, while the other temple is shown simply in three-quarter view to the right. The three ships sailing outside the entrance to the harbor serve as the symmetrical counterpart of the hemicycle. A statue of Poseidon is seen in the center of the composition; he is naked, armed with his trident, and accompanied by a dolphin. Above this iconography is the legend *C(olonia) L(aus) I(iulia) Cor(inthus)*. There's been a lot of ink spilled and often ingenious assumptions made in order to account for the differences between this picture and Pausanias' description, far more so than for the similarities. The identification of this port with that of Kenchreai is without doubt for most scholars, as the similarities between image and text are evident.[20] The major difference

---

νομισμάτον της Κυρίως Ελλάδος· Πελοπόννησος, *Αρχαία ελληνικά νομίσματα* 3 [J. P. Lambros, *Description des Monnaies du royaume de Grèce, Péloponnèse*] (Athènes 1891) 27 pl. G fig. 9; A. A. Boyce, The Harbor of Pompeiopolis. A Study in Roman Imperial Ports and Dated Coins, *AJA* 62 (1958) pl. 13.4; and Dunand, *Culte d'Isis* II pl. XLV-3. A second example, housed in Berlin, was published by K. Lehmann-Hartleben, *Die antiken Hafenanlagen des Mittelmeeres*, Klio Beiheft 14 (Leipzig 1923) 238 Münztafel no. 10 (and again by J. Leipoldt, K. Regling, Archäologisches zur Isis-Religion, *ΑΓΓΕΛΟΣ* I [1925] 130 pl. 5 no. 2). These two coins are illustrated again in the article of R. L. Hohlfelder, Pausanias, II, 2, 3: A Collation of Archaeological and Numismatic Evidence, *Hesperia* 39 (1970) pl. 80 a-b. A third specimen is kept in the Numismatic Museum of Athens (4025). On two others that belong to private collections, see: S. Boutin, *Coll. Pozzi* (Maastricht 1979) no. 3859; and the catalogue by the auction house *Numismatik Lanz München* no. 105 (2001) no. 667.

[20] Only E. Walde (Die Aufstellung des aufgestützten Poseidon, *AM* 93 [1978] 106) disputes this identification, preferring to see instead the other harbor of Corinth, the Lechaion, which thereby enabled her to attach the statue of Kenchreai to its "aufgestützten Poseidontypus." The statue of Poseidon shown on the coinage, in her opinion, must have risen above the quadrangular structure, from the Imperial Period, located in the inner port of the Lechaion (see: J. W. Shaw, A Foundation in the inner Harbor at Lechaeum, *AJA* 73 [1969] 370-372 pl. 96). To support her assumption, Walde referred to the text of Pausanias (2.2.3), which describes a sanctuary and bronze statue of Poseidon in Lechaion, and to a local tradition reported by A. S. Georgiades (*Les ports de la Grèce dans l'Antiquité qui subsistent encore aujourd'hui* [Athènes 1907] pl. 1, 4), which relates this structure to "une statue d'airain représentant Poséidon tenant en main le feu du phare au port." However, Pausanias gives no indication of the location of the statue in Lechaion, and the popular tradition mentioned by Walde seems very doubtful being unverifiable, late in date, and curiously similar to one of the descriptions of the Colossus of Rhodes. Moreover, while being conscious of numismatic conventions—which explain the

seems to concern the location of the statue of Poseidon: it is found *on the mole* for Pausanias, and *in the harbor* for the coin. However, the term ἐρύματι is due to a correction made by J. Facius in his critical edition of Pausanias published in 1794.[21] In actuality, the *codices* give the reading ἐπὶ τῷ ῾ρεύματι τῷ διὰ τῆς θαλάσσης, thereby situating the statue on a platform floating in the middle of the harbor. The correction of Facius was accepted by all authors, with the notable exception of W. M. Leake, who suggested correcting the manuscript tradition to ἕρματι rather than to ἐρύματι.[22] According to Leake, the statue would have been erected on a rock emerging from the seas in the harbor compound. The excavations in the harbor of Kenchreai conducted over several decades by the Universities of Chicago and Indiana have never uncovered a clear trace of it.[23] Nor have they found the substructures of a semi-circular port. As R. L. Hohlfelder concluded, "Although the Kenchreai bay area today coincides approximately with the semicircular numismatic portrayal of the ancient port, excavations conducted at various points on land and underwater indicate a more linear design for the ancient harbor."[24] The image shown on the coin, therefore, probably should not be taken literally. It's likely that the aesthetic concern of the engraver and the round shape of the coin prevailed over a realistic depiction of the harbor. The double symmetry of the composition (quay/ships, temple/temple), moreover, serves to emphasize the central image: the statue of Poseidon. This seems all the more probable as at least one other monetary series—close in date since on the obverse a portrait of Antoninus similarly appears—is more or less identical to that which we have just studied. Rather than a representation of Poseidon in the center of the reverse side

central position of the statue of Poseidon—we must admit that the configuration of the harbor, such as it appears on our coins, is nothing like that which pertains to the studies, undertaken until now, on the Lechaion (see: R. M. Rothaus, Lechaion, western port of Corinth: a preliminary archaeology and history, *OJA* 14/3 [1995] 293-306).

[21] Jo. Facius, *Pausaniae Graeciae Descriptio. I* (Leipzig 1794) 184 n. 4.

[22] W. M. Leake, *Travels in the Morea. III* (London 1830) 235.

[23] The underwater excavations, however, unearthed a few large-sized blocks of *poros* at the end of the septentrional mole, which could have been used as the base for a colossal statue. See: R. Scranton, J. W. Shaw, and L. Ibrahim, *Topography and Architecture*, Kenchreai: Eastern Port of Corinth, I (Leiden 1978) 18-19.

[24] Hohlfelder, *Pausanias* 330.

(the statue of the god is visible inside the left distype temple), it is Isis sailing (our series 4) who is depicted. Correctly identified by K. Regling, followed by M. J. Price and B. L. Trell, as well as D. E. Smith, the goddess was not recognized by K. Lehmann-Hartleben, or by R. L. Hohlfelder.[25] As the statue of Poseidon is visible inside his temple on this series, one cannot support the conclusions of this last author since he explains that the statue of Poseidon had been erected rarely before the visit of Pausanias, instead and in place of that statue, not identified by him, figuring in the center of the other series, which then would be the oldest of the two.[26] On the other hand, K. Lehmann-Hartleben was probably right to think that the harbor of Kenchreai was decorated with several statues at the time of Antoninus.[27] It's indeed much more likely to think that the communicative power of these coins, very likely contemporaneous, wanted to present the harbor as placed under the protection of the leading marine divinities, namely Poseidon and Isis. The existence of a third series, this time bearing the image of Aphrodite *Euploia*, could be considered also, even if no coin of this type is known at present. Finally, is it not possible that Pausanias's description was influenced by the coin itself, which he may have had in his hands?[28]

Modern scholars, concentrating on the central image, have been little interested in the dedications of the two temples located at either end of the harbor. Of the series showing temples with statues of Poseidon, M. Millingen suggests that "celui à droite était probablement dédié à Aesculape et Isis, celui du côté opposé à Vénus."[29]

---

[25] J. Leipoldt, K. Regling, *Isis-Religion* (1925) 130 and pl. 5.3; M. J. Price, B. L. Trell, *Coins and their Cities. Architecture on the ancient coins of Greece, Rome and Palestine* (London 1977) 83 fig. 146; and Smith, *Egyptian* 202-203. Lehmann-Hartleben (*Hafenanlagen* 238 n. 2) mentions only a "weibliche Gottheit"; and Hohlfelder (*Pausanias* 328 n. 10 and pl. 80c) mentions simply "another deity." Hohlfelder does not seem to know the article by Leipoldt and Regling, or the iconography of Isis sailing.

[26] Hohlfelder, *Pausanias* 328.

[27] Lehmann-Hartleben, *Hafenanlagen* 238 n. 2.

[28] We are not able to support the opinion of L. Castiglione (*Isis Pharia* [1970] 47), since he argues that the composition of this coin corresponded to that of Pharos, and from this deduces that the erection of an exact replica of the Alexandrian sanctuary of Isis and its statue was desired at Corinth-Kenchreai.

[29] Millingen, *Recueil* 47.

F. Dunand identifies instead the temple of Aphrodite and opposite it, that of Isis.[30] For M. J. Price and B. L. Trell, the two edifices on the series with Isis sailing are the temples of Isis and Asclepios, while D. E. Smith is content to see there simply a temple of Isis.[31] Considering the apparent similarities observed between these coins and the account of Pausanias, it's understandable that these authors were tempted to identify the two temples with those mentioned by the Periegete in his description of Kenchreai. If we turn our attention to the visible details on the coins themselves, we note on the series with Isis *Pelagia* that the left distyle temple houses a statue, in this case that of Poseidon. However, Pausanias mentions only a statue of Poseidon in Kenchreai and does not refer at all to a temple. This discrepancy shows how complicated it is to interpret monetary images on the basis of a literary passage. Since the series with Isis sailing shows the temple of Poseidon on the left side, it is possible to speculate whether the series with Poseidon showed vice versa the Isis temple. The sign that suggests such an attribution is the tree that flanks the left temple on the latter series. M. Millingen identified it with the pine near which Sisyphus found the body of Melikertes, thus seeing an allusion to the Isthmian Games.[32] But such an interpretation is challenged by the tree's location in Kenchreai, as the pine of Melikertes was cited by Pausanias as being on the road to Megara, near Cromyon (2.1.3).[33] Moreover, the palm tree—a typical Egyptian motif for the Ancients, and not grown in Greece at the time[34]—and its proximity to a temple was

[30] Dunand, *Culte d'Isis* II 159.

[31] Price, Trell, *Coins and their Cities* 82 and 85; Smith, *Egyptian Cults* 229.

[32] Millingen, *Recueil* 47-48.

[33] The pine tree appears on very many coins in relation to the myth of Melikertes (see among others: Price, Trell, *Coins and their Cities* figs. 150-151; or Walbank, *Aspects of Corinthian Coinage* fig. 20.12). More curious is the depiction of a tree on coins representing the temple of Aphrodite on the Acrocorinth. At each end of the foot of the cliff is a building flanked by a tree on the left (see: Walbank, *Aspects of Corinthian Coinage* fig. 20.9.3; or again, Price, Trell, *Coins and their Cities* fig. 135). Millingen also identifies this pine as the one of Melikertes, whereas Price relates it to the Peirene fountain.

[34] Except for Rhodes and Crete; see: I. Wallert, *Die Palmen im alten Ägypten. Eine Untersuchung ihrer praktischen, symbolischen und religiösen Bedeutung*, Münchner Ägyptologische Studien 1 (Berlin 1962) esp. 147-149 regarding the palm tree of the altar of Apollon at Delos.

more likely intended to evoke Egypt and one or both of its divine representatives, Isis or Sarapis.[35] The existence of palm trees on the compound of Isiac sanctuaries is well attested, in particular by the relief of Ariccia and a fresco of Herculanum.[36] In addition to conferring a certain Egyptianizing atmosphere, the palm tree also suggests the palm branches necessary for officiants, in particular on the occasion of processions like those described by Apuleius at Kenchreai.[37]

As for the buildings shown in three-quarter view—sometimes to the right, sometimes to the left—they do not seem to be equipped with any particular detail that leads to an identification. However, if the will of the communicative power of these coins was to assert the principal marine divinities—the protectors of the Kenchreai port and the trade generated by it—it's tempting to read on the coins two views of the same temple, namely that which was devoted to Aprodite *Euploia*.

Let us now consider what the Chicago and Indiana archaeological campaigns conducted at Kenchreai may tell us. Was the Sanctu-

[35] On the palm tree at Corinth and its possible connections with the cult of Isis, see: N. Bookidis & R. S. Stroud, *The Sanctuary of Demeter and Kore. Topography and Architecture*, Corinth, XVIII/3 (Princeton 1997) 369-370. See in particular the interpretation by the authors of a terracotta antefix decorated with a date palm (FA-509) on the Middle Terrace of the Sanctuary of Demeter as "a further example of syncretism between the cults of Isis and Demeter", and that of three marble palm trees from the lower city of Corinth (AM-14, A-1037 et A-1039). A palm tree appears in an enclosure on a Corinthian issue of Antoninus (Walbank, *Aspects of Corinthian Coinage* 343 fig. 20.7.2 and 344 n. 40), and again under Marcus Aurelius, Lucius Verus, and Septimius Severus (*BMC Corinth* 79.617 pl. XX-16, 81.628, pl. XX-17, 85.650), as well as behind a small structure housing a seated figure, preceded by the emperor and priest, on another issue of Marcus Aurelius (Corinth; Oakley South, 09.11.1933, 85).

[36] For Ariccia, see: Malaise, *Inventaire* 58-59 Ariccia 1 and pl. 2; and Lembke, *Iseum Campense* 174-175 and pl. 3.1. For Herculanum, see: Tran tam Tinh, *Herculanum* pll. 27-28.

[37] See: M. Malaise, Le perséa, l'olivier, le lierre et la palme dans la religion égyptienne tardive, in: T. DuQuesne (ed.), *Hermes Aegyptiacus. Egyptological Studies for B. H. Stricker*, Discussions in Egyptology, Special Number 2 (Oxford 1995) 141-143. On the Kenchreai procession, see: Apuleius (*Méta.* XI, 10). A priest carried a palm and a caduceus (attributes of Anubis) in the Isiac procession of the *Navigium Isidis*, see: Griffiths, *Apuleius* 198-199. A priest carrying a palm branch is represented on one of the columns of the Iseum Campense, see: S. Bosticco, *Musei Capitolini. I monumenti egizi ed egittizzanti* (Roma 1952) pl. 7; and Lembke, *Iseum Campense* 187-188 and pl. 7.

ary of Isis, mentioned by Pausanias and most likely represented on our coins, really unearthed there? During the excavation of a partially submerged complex at the west southern end of the harbor of Kenchreai, several panels of *opus sectile* in glass, arranged in openwork cases, were discovered in an apsed room, and on which several nilotic and harbor scenes, along with some pastoral scenes and hieratic figures representing consuls, philosophers or mythical characters, were depicted.[38] The purpose of these panels seems to have been for a restoration of the building undertaken during the second half of the 4th century A.D.[39] For their creators, the building in which they were exhumed could have belonged to the Iseion mentioned by Pausanias, although this is quite difficult to affirm in the absence of any identifying element.[40] The same archaeologists also believed that they had found an epiclesis of Isis with the term Ὀργία engraved on the lower part of a marble column, which was uncovered in the remains of a church of Kenchreai.[41] Again, this remark remains highly hypothetical.[42]

The Isiac coins of Corinth attest to the success met by the cults of Isis and Sarapis in the Peloponnesus during the second and third centuries A.D. The description of Pausanias and most of the *Isiaca* from Corinth date from the same time. The Isiac divinities were venerated here not only under the ordinary forms most frequently used during the Imperial Period (our types 1 and 4), but also were

[38] L. Ibrahim, R. Scranton, and R. Brill, *The Panels of opus sectile in Glass*, Kenchreai: Eastern Port of Corinth, II (Leiden 1976) with all previous bibliography. This book was the subject of a critical report by Ph. Bruneau in the *REG* XCIII (July-December 1980) 551-552, with whom we share the same conclusions. On the nilotic scenes, see: Versluys, *Aegyptiaca Romana* 217-219 no. 117.

[39] In the opinion of L. I. Wente, A Catalog of Glass in the Graeco-Roman Museum of Alexandria, *ARCE Newsletter* 121 (Spring 1983) 19-22, a study of the glass objects of the Museum of Alexandria, which come for the most part from the city and its surroundings, would reveal the Alexandrian origin of the *opus sectile* panels with nilotic or harbor decoration, dated to around 350 A.D.

[40] Scranton, Shaw, and Ibrahim, *Topography* 71-78. *Contra* this assumption, see among others: Richard M. Rothaus, *Corinth: The First City of Greece. An Urban History of Late Antique Cult and Religion*, RGRW 139 (Leiden 2000) 71, who prefers to see there, and quite rightly in our opinion, "an elaborate and sumptuously decorated Nymphaeum, certainly worthy of note."

[41] Scranton, Shaw, and Ibrahim, *Topography* 73 and ph. 125 = *RICIS* *102/0201.

[42] Even if Isis could sometimes carry this epithet, as at Thessaloniki (*RICIS* 113/0552).

represented to highlight a much more specific aspects (our types 2 and 3).[43] As indicated by the iconography of Isis sailing, most frequently used on the reverse of Isiac coinage struck between the reigns of Antoninus and Caracalla, she is incontestably the Lady of the Seas, the *Pelagia*, who reigned here at the bridge between continental Greece and the Peloponnesus—on the edge of the two gulfs—assuring the trade between the East and the West.

[43] This is what Pausanias seems to say also when he mentions the sanctuaries of Isis *Pelagia* and Isis *Aigyptia* while going up to Acrocorinth, just as those of Serapis and Serapis of Canopus (II, 4, 6). This is why we do not share the opinion of Dunand (*Culte d'Isis* II 158) when she writes that one can not affirm "qu'on retrouve ainsi sur les monnaies les deux Isis dont parle Pausanias, la Pélagia et l'Égyptienne, car ce type de l'Isis au sistre et à la situle est un type banal."

THE AEGEAN & EASTERN MEDITERRANEAN

L'*HYDREION* DU SARAPIEION C DE DÉLOS: LA DIVINISATION DE L'EAU DANS UN SANCTUAIRE ISIAQUE

Hélène Siard

Le Sarapieion C, sanctuaire officiel des divinités égyptiennes à Délos, fondé vers le début du II^e^ siècle, a été reconnu il y a près d'un siècle par P. Roussel, alors qu'il achevait le dégagement de la « Terrasse des dieux étrangers », établie sur les pentes du mont Cynthe.[1] Peu après, il en donnait une rapide description et publiait les inscriptions découvertes dans les trois Sarapieia de l'île.[2] Ce vaste sanctuaire (fig. 1) se compose d'une cour dallée au Nord où sont édifiés plusieurs *naoi*—notamment le temple F, consacré à Sarapis, et le temple I, dédié à Isis—et, au Sud, d'une esplanade trapézoïdale (figg. 2 et 3), longue de 90 m environ et large, dans sa partie Sud, de 28 m, bordée de portiques sur trois côtés; en son centre se dressait un édifice, le temple C, sur lequel ont porté mes recherches récentes.[3]

Depuis sa découverte par P. Roussel, chacun s'accordait à en faire remonter la construction aux premières années du II^e^ siècle.[4] Ses vestiges passablement arasés—l'élévation conservée n'excède pas une cinquantaine de centimètres—étaient tenus pour ceux du temple

[1] Cet article doit beaucoup aux discussions, lors du colloque consacré aux études isiaques, avec des spécialistes des cultes isiaques ou des religions antiques, en particulier N. Belayche, L. Bricault et M. Malaise.

P.-Y. Balut, L. Bricault, L. Chevalier et A. Farnoux ont bien voulu me relire et leurs conseils m'ont été précieux.

Je n'ai malheureusement pas pu consulter le *RICIS* de L Bricault qui n'était pas encore paru lors de la rédaction de cet article. Les références à ce corpus ont été insérées juste avant la publication de ce volume.

Toutes les dates, sauf précision contraire, s'entendent avant notre ère.

[2] Roussel, *CE*.

[3] Voir, pour les fouilles de 2002, H. Siard, Travaux de l'École française d'Athènes en 2002; le Sarapieion C, *BCH* 127 (2003) 510-512; et, pour celles de 2004, H. Siard, Travaux de l'École française d'Athènes en 2004; le Sarapieion C, *BCH* 129/2 (2005)—à paraître.

[4] Roussel, *CE* 50 et 53, R. Vallois, *L'architecture hellénique et hellénistique à Délos, tome 1: Les monuments*, BEFAR 157 (Paris 1966) 86-87 et Bruneau, *Dromos* 167-176.

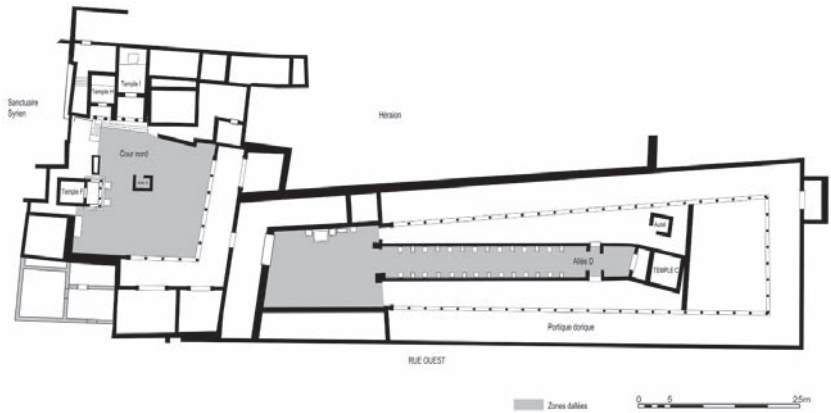


Fig. 1. Plan restitué du Sarapieion C de Délos par Fr. Muller.

d'une divinité, sur l'identité de laquelle se divisaient les chercheurs. Parce qu'il était réputé ancien, on cherchait à l'identifier avec l'un des édifices dont les noms figurent dans des inventaires d'offrandes du début du II^e^ siècle, où les constructions du sanctuaire—parmi lesquelles un Iseion et Métrôon—servent de repère aux administrateurs. Ainsi, selon R. Vallois, il aurait été primitivement consacré à la Grande Mère puis, après son intégration dans le Sarapieion, il aurait fait office de dépôt pour les offrandes;[5] Ph. Bruneau quant à lui y voyait l'Iseion du début du II^e^ siècle.[6]

Mais ces propositions doivent être aujourd'hui abandonnées: la fouille a révélé la destination hydraulique de ce « temple » dont la « *cella* » était occupée tout entière par un grand puits carré. Sa datation doit également être révisée, car des sondages pratiqués dans son vestibule et contre ses murs extérieurs ont fourni des indices qui obligent à en situer la construction après 130.[7] Cette datation condamne donc les hypothèses antérieures pour son identification, fondées sur des documents plus anciens.

[5] Vallois, *L'architecture hellénique* 92.

[6] Bruneau, *Dromos* 171-176.

[7] La présence, dans les remblais de fondation, de fragments de sigillée orientale de type A, qui n'apparaît qu'à partir des années 130-125, constitue le meilleur marqueur chronologique. Sur la sigillée orientale de type A (ESA), voir K. W. Slane, The Fine Wares, dans: *Tel Anafa, II, 1: The Hellenistic and Roman pottery*, *JRA Suppl.* 10 (1997) 257-259.

Fig. 2. Vue de la terrasse Sud du Sarapieion C depuis le Nord-Est (en 1909).

Fig. 3. Vue de la terrasse Sud du Sarapieion C depuis le Sud-Est.

La reconnaissance de la destination hydraulique du « temple C » et sa nouvelle datation modifient les données que l'on doit prendre en compte pour en raisonner l'affectation. Son architecture singulière et sa situation peu ordinaire dans le sanctuaire—surtout si on le compare aux cryptes des Sarapieia A et B—le rapprochent d'un *naos* et permettent de croire qu'il recevait un usage cultuel. Cette proposition, fondée en première instance sur l'analyse de l'architecture de l'édifice et sur la topographie du secteur du Sarapieion où il est érigé, est confortée par une série de textes épigraphiques qui révèle l'existence dans le Sarapieion C, à la fin du II^e^ / début du I^er^ siècle, de deux constructions hydrauliques, une *kréné* et un *hydreion*. Ce dernier peut être rapproché d'un dieu quasiment homonyme, Hydreios, et doit s'identifier, nous le montrerons, avec le réservoir construit sur la terrasse méridionale du sanctuaire. La situation délienne est ainsi digne d'intérêt pour l'histoire des cultes isiaques, car elle permet, en dépit des incertitudes qui pèsent sur la reconstitution des formes déliennes que revêtait cette dévotion, d'étudier comment s'y est élaborée la divinisation de l'eau.

*L'*hydreion *du Sarapieion C*

Architecture et topographie

Une réserve d'eau dans le Sarapieion C

La présence d'une construction hydraulique dans le Sarapieion C de Délos n'a, en soi, rien de surprenant, puisque d'autres Sarapieia et Iseia du monde gréco-romain en sont pourvues et que des inscriptions du Sarapieion C en laissaient attendre l'existence.

Architecture et alimentation de l'ouvrage hydraulique

Le « temple C » est large, en façade, de 5,70 m et long de 8,50 m (fig. 4). Ses dimensions sont remarquables, en regard de celles des autres chapelles du sanctuaire: par exemple, le temple F consacré à Sarapis mesure, au stylobate, 4,35 m x 5,87 m (dimensions restituées); celui d'Isis (chapelle I), s'il atteint une longueur de 12,20 m, n'est large que de 5,20 m. Ainsi, quoique de taille modeste, le « temple C » est, à l'époque de sa construction, parmi les plus grands monuments du Sarapieion C. Son plan est celui d'un *naos* précédé d'un *pronaos*, et il offrait sans doute l'aspect d'un petit bâtiment à

Fig. 4. Plan détaillé du « temple C » et de ses abords par Fr. Muller.

Fig. 5. La *cella* du « temple C » au début de son dégagement en 2004.

vestibule clos, couvert d'un toit à double pente. En effet, le puits de sa « *cella* » avait été comblé (probablement après l'abandon du Sarapieion C) de blocs et de moellons de granite, identiques à ceux qui sont encore en place dans la partie maçonnée de ses parois (figg. 5 et 6): ils en proviennent sans doute et leur quantité signale que les murs périphériques du bâtiment étaient élevés. De même, un assez grand nombre de tuiles a été trouvé lors de sa fouille, ce qui laisse croire qu'il était couvert d'une toiture. Toutefois, aucune pièce d'architecture ne peut lui être rapportée et l'appareil de moellons de ses murs empêche d'en restituer l'élévation.[8]

La « *cella* » de ce « temple » est remplacée par un puits béant (fig. 6) et l'épaisseur des murs est destinée à assurer la stabilité de l'édifice

[8] Pour en reconstituer les proportions, nous avons utilisé comme « modèle » des monuments de la même époque mais mieux conservés, notamment le temple I, consacré à Isis par le peuple Athénien dans le Sarapieion C dont la façade a été remontée après les fouilles du début du siècle.

Fig. 6. La paroi Est du puits de la *cella* du « temple C » vers la fin de la fouille en 2004.

que le vide de ses fondations tendrait à fragiliser. Ses murs Est, Ouest et Sud sont épais de 60 cm, mais son mur Nord, séparant le réservoir du vestibule, atteint 70 cm, ce qui ne se comprendrait pas s'il s'agissait de la fondation d'un simple refend entre un *naos* et son *pronaos* (fig. 4). Les parois sont construites dans un appareil de gros moellons de granite, revêtus d'un mortier hydraulique; elles posent sur le rocher qui est lui-même taillé, presque à la verticale, jusqu'à la nappe phréatique[9] (fig. 6). La fouille a été poussée jusqu'à l'eau, atteinte à une profondeur maximale de 4,60 m.[10] Nous n'avons découvert aucune trace d'un éventuel couvrement de l'ouvrage—par exemple des poutres de gneiss supportant un dallage, comme on voit couramment à Délos—ce qui implique qu'il était impossible de se tenir dans la « *cella* ». La seule partie accessible de la construction était donc son vestibule, et c'est par là également qu'on atteignait l'eau: aucun dispositif de puisage n'a pu être reconnu, mais on peut supposer qu'un parapet séparait le puits de son vestibule[11] et permettait d'y puiser; l'absence de vestige rend cependant vaine toute tentative de restitution.

En dépit des incertitudes qui pèsent sur la restitution de l'édifice, son aspect général se laisse reconnaître (fig. 7): aux yeux des fidèles du Sarapieion C il devait sembler, extérieurement, un temple ordinaire; sa singularité se manifeste par la présence d'un réservoir en son sein ce qui signale qu'il était doté d'une fonction différente de celle des autres chapelles du sanctuaire.

La situation du réservoir dans le sanctuaire

À son architecture qui le rapproche d'un *naos*, l'édifice ajoute une situation exceptionnelle dans le sanctuaire, eu égard à sa finalité hydraulique. Il occupe en effet une position centrale et isolée sur la terrasse méridionale du Sarapieion C et plusieurs aménagements paraissent destinés à magnifier sa présence et à en permettre la fréquentation cultuelle par les fidèles.

---

[9] À Délos, les très grands puits sont fréquents, aussi bien dans les maisons que dans les édifices publics, car le sous-sol granitique favorise la formation des nappes. Sur les puits à Délos, voir M. Brunet et *alii*, *L'eau à Délos* (*EAD*—volume en préparation).

[10] La dimension de l'ouvrage et les moyens dont je disposais ne m'ont pas permis d'atteindre le fond de ce puits.

[11] Un tel parapet est restitué, par exemple, dans une fontaine couverte proche de l'Asclépieion à Athènes. Voir J. Travlos, *Bildlexikon zur Topographie des antiken Athen* (Tübingen 1971) 138-142.

Fig. 7. Reconstitution graphique du « temple C » par Fr. Siard.

L'édifice hydraulique du Sarapieion C est situé au centre de la cour Sud, encadré par les colonnades de portiques, qui forment autour de lui comme un écrin et mettent sa présence en valeur (fig. 1). Il est également précédé, au Nord, par une allée monumentale (D), longue de 40 m et large de 5, qui se signale à l'attention du visiteur par son dallage—le sol des contre-allées Est et Ouest est en terre battue—et par les murs latéraux qui la bornent (figg. 2 et 3). Dans l'état actuel, ils ne sont guère que des murets hauts d'une quarantaine de centimètres, mais leur épaisseur—environ 60 cm—est analogue à celle des murs porteurs des autres constructions du sanctuaire; des sondages ont montré que leurs fondations étaient fortes et profondes:[12] leur hauteur—impossible à restituer—était sans doute assez importante.[13] Ces deux murs viennent buter contre la façade de la construction hydraulique et conduisent à la porte de

[12] H. Siard, *Travaux de l'École française en 2004*, à paraître.

[13] *Vs.* Roussel, *CE* 50 nº 1, qui parle de « murets ». Pour la reconstitution graphique de l'édifice nous avons retenu une hauteur d'environ 1 m, mais elle a été arbitrairement déterminée et elle pouvait être plus considérable.

son vestibule. Des statuettes de sphinx—dont quatre exemplaires mutilés ont été retrouvés—constituaient le décor de cette allée (fig. 8): elles ennoblissaient les abords de l'édifice, tout en donnant une coloration exotique à ce secteur du Sarapieion.

La présence du réservoir paraît de plus avoir conditionné l'organisation de l'esplanade méridionale du Sarapieion: ainsi, l'allée de sphinx est contemporaine du « temple C »—elle est datée, par l'épigraphie, du début du I^er^ siècle[14]—et elle a été conçue spécialement pour le desservir. De plus, immédiatement à l'Est du réservoir monumental et dans le même alignement que lui, se trouve une *eschara* (fig. 4): elle se présente comme une fosse quadrangulaire maçonnée dont les murs périphériques retiennent des remblais, datés de la fin du II^e^ siècle;[15] dans cet autel se trouvaient des résidus sacrificiels mêlés à des cendres. La position oblique du « temple C »—vraisemblablement dictée par la possibilité qui s'offrait aux constructeurs d'atteindre et de conserver aisément l'eau en ce point du terrain[16]—a sans doute commandé la localisation de l'autel: elle libère en effet, à l'Est, un espace propice au rassemblement des fidèles lors des cérémonies sacrificielles. Enfin, une porte disposée dans le mur oriental de l'allée D—elle a son symétrique à l'Ouest—, qui conduit au puits monumental, donne accès à cette aire sacrificielle: elle a été prévue lors de la conception de l'allée, soit que l'autel ait été déjà présent, soit que la construction en ait été d'ores et déjà programmée.

La contemporanéité et la cohérence topographique des aménagements de la terrasse méridionale manifestent le caractère unitaire du projet qui a guidé leur construction; le réservoir monumental y occupe une position éminente et sa présence ne peut être tenue pour anecdotique ou d'importance secondaire: point d'aboutissement de l'allée D, passage obligé pour accéder à l'autel Sud-Est, c'est autour de lui que gravitent les fidèles qui fréquentent cette partie du sanc-

[14] *ID* 2087 et *ID* 2088 = *RICIS* 202/0342-0343. Pour la date de ces textes, voir Roussel, *CE* 178-180, à compléter avec L. Bricault, Les prêtres du Sarapieion C de Délos, *BCH* 120 (1996) 600-601 qui donne deux années possibles pour la prêtrise d'Artémidôros, fils d'Apollodôros: soit 95/4, soit 83/2; il penche pour la première solution. Des sondages effectués sous le dallage de cette allée ont confirmé une date située fin II^e^ / début I^er^, voir J. Marcadé, Travaux de l'École française d'Athènes en 1953, *BCH* 78 (1954) 217-220.

[15] Sur cet autel, voir H. Siard, Nouvelles recherches sur le Sarapieion C de Délos, dans: Bulletin de la SFAC, *RA* (2003) 193-197 et *BCH* 127 (2003) 504-509.

[16] Techniquement, l'eau est retenue dans le réservoir par son mur occidental: le rocher est à une altitude très inférieure de ce côté.

Fig. 8. L'un des sphinx de l'allée, par Fr. Siard.

tuaire. À considérer son architecture et sa topographie, ce réservoir diffère des aménagements hydrauliques des autres Sarapieia déliens qui ont en commun un emplacement peu visible dans le sanctuaire et des dimensions restreintes.

Dans le Sarapieion A, la crypte est construite sous le *naos* de Sarapis; elle forme une petite pièce de 2,30 m sur 1,03 m et son réservoir est alimenté par une conduite de dérivation de l'Inopos—le principal cours d'eau délien—et par la nappe phréatique;[17] dans le Sarapieion B, elle est creusée dans le sol rocheux d'une terrasse couverte qui s'adosse contre le mur oriental du sanctuaire; aucune conduite d'adduction n'a pu y être repérée: l'eau y était apportée et stockée, sans doute dans des jarres.[18] Ses dimensions sont voisines de celles de la crypte du Sarapieion A. On peut prélever l'eau de ces réservoirs en y descendant par un escalier de quelques marches, mais aussi, dans le cas du Sarapieion A, par un puisard carré ménagé en arrière du *naos*. Loin de constituer des constructions isolées, les

[17] Roussel, *CE* 20, Ph. Bruneau, Deliaca 58: la crypte du Sarapieion A, *BCH* 114 (1990) 559-563, et H. Siard, La crypte du Sarapieion A de Délos et le procès d'Apollônios, *BCH* 122 (1998) 471-473.

[18] Bruneau, *Deliaca 58* 563 et H. Siard, *La crypte du Sarapieion A* 485-486. Il faut corriger Roussel, *CE* 36 et 45 et Wild, *Water* 37 sur la question de l'alimentation de la crypte du Sarapieion B: ils admettaient qu'on pouvait la remplir d'eau, mais le revêtement de ses murs—un enduit blanc—rend une telle hypothèse irrecevable. Sa destination hydraulique est garantie par la nature du revêtement de son sol: une mosaïque de tuileau.

cryptes apparaissent comme des annexes du temple de Sarapis et elles sont donc sans commune mesure avec le puits du Sarapieion C, dont la monumentalité et la situation centrale dans le sanctuaire sont les traits les plus marquants.

Affectation cultuelle du réservoir

Les traits du réservoir et des ouvrages qui lui sont associés les destinent manifestement à l'exercice du culte.

Il est tentant de tenir l'allée de sphinx pour une voie processionnelle. Ses murs latéraux s'appuient, au Sud, contre la façade de l'édifice hydraulique, auquel ils interdisent d'accéder autrement qu'en l'empruntant (fig. 1). Au Nord, la voie débouche sur une esplanade dallée,[19] large d'au moins 12 m[20] et longue de 16 m environ, qui, par ses dimensions, se prêtait à la réunion d'un nombre important de fidèles. Les constructions qui bordent cette cour à l'Est[21] et l'abondance des consécrations—bases d'offrandes diverses et autels—qui y sont érigées témoignent d'ailleurs de sa fréquentation. À l'inverse, à l'extérieur de l'allée D, les deux espaces, qu'on pourrait qualifier de « résiduels » sur la terrasse, sont entièrement vides de construction et ne devaient sans doute pas normalement accueillir de fidèles. Les massifs carrés qui alternent avec les bases de sphinx, de part et d'autre de l'allée (fig. 1), sont sans doute les autels que mentionne sa dédicace:[22] ils témoignent de l'usage cultuel qui était celui de cette voie.[23] L'*eschara* déjà mentionnée fait également partie de cet ensemble: il fallait, pour y accéder, parcourir l'allée de sphinx jusqu'à son extrémité Sud et emprunter la porte latérale, située à peu de distance du réservoir. L'allée D détermine donc dans le sanctuaire de Sarapis un parcours prédéfinit; elle contraint les déplacements des fidèles dont la déambulation pouvait être scandée par les stations que constituent les autels; l'allée se prête, en somme, à la tenue de processions. Or, le réservoir est le cœur de ce dispositif: il est placé

[19] Une « avant-cour » selon l'expression de Roussel, *CE* 54.

[20] La forme de cette cour est irrégulière et sa partie occidentale est très mal conservée: les murs de soutènement qui la limitaient de ce côté ont versé dans la vallée de l'Inôpos, si bien que son extension est difficile à restituer aujourd'hui.

[21] Sans doute était-ce le cas également à l'Ouest.

[22] Roussel, *CE* 53 nº 3 et 279. Les dédicaces *ID* 2087 et *ID* 2088 (= *RICIS* 202/0342-202/0343) mentionnent en effet « les autels, le dallage, les sphinx et l'horloge » (τοὺς βωμοὺς καὶ τὸ λιθόστρωτον καὶ τὰς σφίγγας καὶ τὸ ὡρολόγιον).

[23] Voir Roussel, *CE* 287.

à l'extrémité de l'allée de sphinx, dont il est assurément le point d'aboutissement. Sa situation commande, on l'a vu, celle des autres aménagements de la terrasse.

Ainsi, la construction hydraulique du Sarapieion C s'inscrit au sein d'un dispositif cultuel, composé d'une voie processionnelle et d'autels, dont elle semble l'élément central. Ajouté à sa visibilité et à sa monumentalité, ce trait la distingue encore des cryptes des Sarapieia A et B. La diversité de ces réservoirs signale qu'un projet différent a présidé à leur mise en œuvre, et que l'eau qu'ils contenaient n'était pas destinée au même usage: dissimulées aux yeux des profanes et difficiles d'accès, les cryptes constituent des réserves d'eau sacrée, peut-être assimilée au Nil,[24] qui était employée lors des rituels de purification, d'ablution, ou de libation, dont on suppose l'existence—sans en avoir de trace écrite—dans les Sarapieia déliens.[25] Mais, les concepteurs du puits du Sarapieion C ont cherché à placer l'eau au cœur du sanctuaire, non à se doter d'une réserve commodément accessible. Le plan de l'édifice hydraulique, sa forme extérieure et sa localisation l'apparentent à un temple et il constitue, en somme, une manière de « temple réservoir » ou de « temple de l'eau », destiné à sa célébration.

Confirmations épigraphiques de l'identification

Aux traits techniques qui s'accordent avec une affectation cultuelle de ce réservoir s'ajoutent des données épigraphiques qui la confortent. Les inscriptions de la fin du II^e^ siècle ou du début du I^er^, contemporaines de sa construction—que la fouille a permis de dater—mentionnent en effet des installations hydrauliques et nous pouvons maintenant les rapprocher des vestiges que nous venons de présenter, pour en préciser l'identification.

Kréné et hydreion

Les inscriptions du Sarapieion C nous ont conservé la trace de

[24] L'assimilation de l'eau des cryptes avec le Nil est assez assurée dans le cas du Sarapieion A, puisqu'elle est en partie alimentée par une conduite de dérivation de l'Inôpos, qui passait pour une résurgence de ce fleuve. Bruneau, *CDH* 17 n° 1, a rassemblé les textes qui témoignent de cette conception du *potamos* délien.

[25] Voir, entre autres, Roussel, *CE* 286-287, Dunand, *Culte d'Isis* III 199 et 206, et Wild, *Water* 129-148.

deux constructions hydrauliques qui, jusqu'à présent, n'ont pas été reconnues sur le terrain. La première est un *hydreion*; la seconde est désignée comme une *kréné*.

Quatre listes de souscripteurs[26] concernent la réparation—ou la construction[27]—d'un ὑδρεῖον au début du Ier siècle. Leur intitulé est mutilé, mais suffisamment conservé pour qu'on soit assuré que la collecte des fonds a, dans tous les cas, le même objet. Leur datation—vers 90—n'est qu'approximative.[28] *Hydreion*,[29] terme peu usité, désigne un « bassin » ou un « réservoir d'eau » qui peut être de dimensions modestes. Ainsi dans des papyrus[30] ou dans des textes littéraires, ce nom est donné parfois à un vase à eau porté en procession lors des cérémonies égyptiennes ou isiaques.[31] En revanche, les *hydreia* des inscriptions d'Éphèse, vers la fin du IIe siècle de notre ère,[32] et de Didymes, vers 100 de notre ère,[33] sont des ouvrages de taille imposante: à Éphèse notamment, l'*hydreion* est le réservoir d'un nymphée. La taille et le mode d'alimentation des *hydreia* sont donc extrêmement variables. À Délos, l'*hydreion* est sans aucun doute un grand réservoir construit, et non un vase ou un bassin de taille réduite:[34] dans l'une des souscriptions, il est question du don de la « pierre de construction »;[35] de plus, le grand nombre

[26] *ID* 2617, *ID* 2618, *ID* 2619 et *ID* 2620 = *RICIS* 202/0206-202/0209. Voir, pour les restitutions de ces textes et le commentaire, Roussel, *CE* 181-189, auquel il convient d'ajouter les remarques de Wild, *Water* 39 et de M.-Chr. Hellmann, *RVA*, *s.v.* « ὑδρεῖον ».

À côté de l'*hydreion*, figurait un autre édifice—ou une partie d'édifice –, mais le terme a disparu dans des lacunes, sur les quatre textes qui nous sont parvenus.

[27] Dans le texte, le verbe employé est ἐπισκευάζειν qui, ordinairement, signifie « réparer ». Toutefois, l'emploi des composés κατασκευάζειν – ἐπισκευάζειν est assez aléatoire dans les inscriptions déliennes, en sorte qu'il pourrait être ici question d'une construction *ex nihilo* plutôt que d'une réparation au sens strict. Voir M.-Chr. Hellmann, *RVA*, *s.v.* « κατασκευάζω ».

[28] Sur la date de ces textes, voir Roussel, *CE* 178-180 et L. Bricault, *Les prêtres du Sarapieion* 600-601.

[29] Sur ce terme, voir M.-Chr. Hellmann, *RVA*, *s.v.* « ὑδρεῖον » qui donne la liste des occurrences. Je résume ici ses remarques.

[30] G. Husson, *Oikia: le vocabulaire de la maison privée en Égypte d'après les papyrus grecs* (Paris 1983) 60.

[31] Plutarque, *Isis et Osiris* 36 (365b); Clément d'Alexandrie, *Stromates*, VI, 4, 37. La forme latine est attestée, avec la même acception, dans une inscription provenant d'un sanctuaire d'Isis: *CIL* XIV 3941 = *SIRIS* 531 = *RICIS* 503/0801.

[32] *Inscr. Ephesos* II n° 435.

[33] *Didyma* II n° 140, l. 5, 264, l. 6 et 237, l. 10.

[34] M.-Chr. Hellmann, *RVA*, *s.v.* « ὑδρεῖον » et Wild, *Water* 39.

[35] *ID* 2620 = *RICIS* 202/0210, l. 3: λιθεία; sur le sens de ce terme, voir M.-Chr.

de fidèles qui participe à son financement plaide en faveur de cette interprétation.[36]

Quant à la κρηνή du Sarapieion C, elle a été consacrée à Sarapis, Isis et Anubis par un prêtre sorti de charge, Dionysios, fils de Dionysios, après 112/1:[37] sa date n'interdit donc pas de l'identifier avec le réservoir que nous avons découvert. Les acceptions du terme *kréné* non plus: le mot désigne une superstructure architecturée, la parure monumentale d'un point d'eau, quelle que soit la provenance de celle-ci—source, nappe phréatique ou eaux de ruissellement.[38] À Délos, par exemple, c'est le nom donné à plusieurs ouvrages, dont l'un au moins—la *kréné* Minoé—est un puits couvert alimenté, comme l'édifice hydraulique du Sarapieion C, par la nappe phréatique.[39]

En conséquence, la datation des textes épigraphiques n'est pas un critère suffisant pour l'identification du réservoir, non plus que la signification des termes qui y sont employés, puisque aucun d'eux ne coïncide avec une forme architecturale déterminée: l'un comme l'autre pourraient s'accorder aux vestiges de la construction hydraulique du Sarapieion C. Il existe pourtant des arguments pour affirmer que le nom lui convenant est *hydreion* et non *kréné*.

Hydreion et Hydreios

Des fidèles du Sarapieion C invoquent en effet Hydreios, un dieu qui n'est attesté qu'à Délos et dans des textes provenant de ce sanctuaire exclusivement.[40] La forme de son nom au nominatif n'est

Hellmann, *RVA*, *s.v.* « λιθεία ».

[36] Les textes des souscriptions sont mutilés mais tous conservent les noms de plusieurs dizaines de personnes.

[37] *ID* 2057 = *RICIS* 202/0279. La plaque a été trouvée au Sud de la « Terrasse des dieux étrangers » par Am. Hauvette-Besnault en 1881 (Fouilles de Délos, temple des dieux étrangers, *BCH* 6 [1882] 347 nº 69). À cette date, on tenait pour un même sanctuaire les trois établissements de cette terrasse, l'Héraion, le Sarapieion et le sanctuaire des dieux syrien. La localisation donnée par le fouilleur reste donc peu exploitable.

Pour l'identification, peu probable selon moi, de cette *kréné* avec une fontaine construite près de l'escalier du Cynthe, cf. A. Plassart, *Les sanctuaires et les cultes du mont Cynthe*, *EAD* 11 (Paris 1928) 218.

[38] M.-Chr. Hellmann, Le vocabulaire de l'eau dans les inscriptions, dans: *L'eau et les hommes en Méditerranée et en Mer Noire dans l'Antiquité, de l'époque mycénienne au règne de Justinien. Actes du congrès international, Athènes 20-24 mai 1988* (Athènes 1992) 181-195 et particulièrement 186; *ead.*, *RVA*, *s.v.* « κρηνή ».

[39] F. Courby, *Le portique d'Antigone ou du Nord-Est et les constructions voisines*, *EAD* 5 (Paris 1912) 103-119.

[40] *ID* 2155 = *RICIS* 202/0323, *ID* 2160 = *RICIS* 202/0344 (où le nom du dieu

pas connue: il n'apparaît qu'au datif (Ὑδρείῳ); on peut proposer « Hydreios », au masculin, ou « *Hydreion* », au neutre. La première solution, que je crois préférable, est la plus souvent retenue:[41] une forme neutre conviendrait mal à une divinité et serait sans parallèle. Ce dieu à en croire son nom—un dérivé du grec ὕδωρ –, est de nature hydrique. La communauté de désignation de la divinité et du réservoir pourrait signifier que ce dernier était le lieu où s'exerçait spécifiquement le culte de la première:[42] de même qu'Iseion désigne le temple d'Isis, *hydreion* est le nom de celui d'Hydreios. Une fonction cultuelle de l'*hydreion* conviendrait à l'architecture du réservoir monumental de la terrasse Sud, dont on a vu qu'elle le rendait comparable à un *naos*. Les témoignages de dévotion à Hydreios font donc préférer, pour le nom du « temple réservoir », *hydreion* à *kréné*.

À ceci s'ajoute le fait que l'allée de sphinx est consacrée à Sarapis, Isis, Anubis et Harpocrate—c'est-à-dire aux dieux habituellement vénérés dans le Sarapieion—auxquels est joint Hydreios,[43] en sorte que la coïncidence onomastique entre le nom de ce dieu et l'*hydreion* des inscriptions s'accorde avec le lien topographique qui s'établit entre le réservoir monumental et l'allée D. Cet indice assure donc que le nom antique de l'ouvrage était effectivement celui-ci. Si Hydreios avait été fréquemment invoqué, en des périodes et des lieux divers, l'argument serait faible; mais la rareté des mentions le rend convaincant. La contemporanéité des aménagements prend ainsi une valeur particulière: l'allée de sphinx a été consacrée par un fidèle du Sarapieion l'année où était organisée la collecte destinée à la réparation—ou à l'édification—de l'*hydreion*.[44]

Hydreion est donc le nom du réservoir du Sarapieion C. Les caractères de son architecture et sa localisation dans le sanctuaire invitaient à le considérer comme un lieu de culte; le rapprochement avec les

est restitué par Roussel, *CE* 179; la plaque de bronze qui portait cette inscription est aujourd'hui perdue), *ID* 2087 et *ID* 2088 = *RICIS* 202/0342-343.

[41] Tous les commentateurs de ces textes suivent Roussel, *CE* 165, qui affirme: « la forme véritable de son nom doit être Hydreios »; seule Bonneau, *Crue* 202, retient la forme neutre.

[42] Roussel, *CE* 182, supposait également que l'*hydreion* pouvait être un réservoir associé à un « sanctuaire du dieu Hydreios ».

[43] *ID* 2087 et le doublet *ID* 2088 = *RICIS* 202/0342-343.

[44] Le prêtre Artémidôros, fils d'Apollodôros, qui a organisé les souscriptions pour l'*hydreion* est celui sous la prêtrise duquel un fidèle consacre l'allée de sphinx.

mentions d'une divinité Hydreios confirme cette affectation. Similaire en tout point à un *naos* où la *cella* serait remplacée par un puits, son aménagement est approprié à un dieu hydrique, ce qu'est précisément Hydreios. On comprend mieux dès lors qu'il diffère des cryptes hydrauliques des Sarapieia A et B: l'*hydreion* est un véritable « temple » de l'eau divinisée, Hydreios. Son association avec une voie processionnelle et des autels est ainsi normale, attendu qu'il est lui-même un édifice cultuel. L'affectation du « temple C » comme « temple réservoir », son identification comme *hydreion* et l'existence d'un dieu Hydreios révèlent donc qu'était célébré à Délos, à la fin du II^e^ siècle ou au début du I^er^, un culte de l'eau divinisée dont on doit maintenant envisager les manifestations; les données fournies par l'étude des monuments du Sarapieion C peuvent ainsi être replacées dans le contexte des cultes isiaques, où des dévotions à une divinité hydrique sont également attestées.

*Le culte de l'eau dans l'*hydreion *du Sarapieion C de Délos*

La divinisation et le culte de l'eau

Hydreios apparaît d'abord comme le « principe humide divinisé »,[45] ce que mettent en lumière son nom et son association avec le réservoir *hydreion*. En particulier, la dédicace que lui consacre un Romain de Délos, Sporios Stertinios, à la fin du IIème siècle,[46] témoigne de la manière dont le considéraient les fidèles: ce personnage vénère le dieu hydrique et, à la même époque, les Nymphes minoïdes, c'est-à-dire celles de la *kréné* Minoé;[47] ainsi élit-il—pour une raison qu'on ignore—des divinités associées à un point d'eau.[48] Les Nymphes

[45] L'expression est de M.-Chr. Hellmann, *RVA*, *s.v.* « ὑδρεῖον »; elle est analogue à celle qu'emploie *SIRIS* 74: « numen elementi humidi ».

[46] *ID* 2155 = *RICIS* 202/0323. Sur ce personnage, voir Bruneau, *CDH* 661. Six des dédicaces qu'il avait consacrées à des divinités de l'île nous sont parvenues. Cette situation exceptionnelle nous permet d'esquisser les contours de sa religiosité personnelle. Voir aussi T. D. McClain, N. K. Rauh, Signs of a Woman's Influence? The Dedications of the Stertinian *familia* at Delos, *Aevum* 70 (1995) 47-67.

[47] *ID* 2446: Σπόριος Στερτίνιος Σπορίου Νύμφαις Μινόισι. La plaque a été trouvée dans la *kréné* Minoé. L'inscription est gravée sur un relief de marbre représentant trois femmes assises. Voir J. Hatzfeld, Les Italiens résidants à Délos, *BCH* 36 (1912) 210 (n° 26) et Bruneau, *CDH* 436 et pl. V, 5.

[48] Sur le culte des Nymphes en Grèce, voir J. Larson, *Greek Nymphs. Myth, Cult, Lore* (Oxford 2001).

minoïdes s'incarnent dans l'eau de la *kréné* du même nom; pareillement Hydreios s'incarne dans celle de son *hydreion*. Le contenu du « temple réservoir » est donc la manifestation de la présence divine; Hydreios est proprement le dieu de l'*hydreion*.[49]

Cette divinisation de l'eau peut surprendre, de prime abord, mais elle trouve des parallèles dans le contexte isiaque, à l'époque impériale, où le culte rendu à l'hydrie[50] présente des similitudes avec la dévotion délienne à Hydreios; il peut, dans une certaine mesure, l'éclairer, car les formes que revêt le culte hydrique dans le monde romain sont bien documentées, par des textes et des images explicites, ce qui n'est pas le cas à Délos.

L'hydrie isiaque: la divinisation de l'eau dans les sanctuaires isiaques d'époque impériale

Des auteurs d'époque impériale évoquent le rite qui consiste à porter en procession un vase à eau—dont le nom varie: *urnula* chez Apulée, *hydria* chez Vitruve, ὑδρεῖον chez Plutarque et Clément d'Alexandrie—à l'occasion des fêtes isiaques ou égyptiennes. L'*urnula*, « image vénérable de la divinité toute puissante »,[51] figure parmi d'autres images divines dans la cérémonie du *navigium Isidis* que décrit Apulée dans les *Métamorphoses*: elle est de même nature que la statue d'Anubis, par exemple, qu'il mentionne quelques lignes plus haut. Les textes de Plutarque[52] et de Vitruve[53] assurent que

[49] Bonneau, *Crue* 202 n° 5. Elle rapproche toutefois Hydreios du vase contenant l'eau divine, parfois appelé *hydreion*, dont l'existence, nous le verrons, n'est pas attestée à Délos.

[50] J'en rappellerai ici seulement les manifestations qui éclairent la situation délienne. L'étude la plus complète est celle de Malaise, *Ciste et hydrie*.

[51] *Méta.*, XI, 11: *summi numinis venerandam effigiem*.

[52] Plutarque, *Isis et Osiris* 36 (365b): οὐ μόνον δὲ τὸν Νεῖλον, ἀλλὰ πᾶν ὑγρὸν ἁπλῶς Ὀσίριδος ἀπορροὴν καλοῦσι, καὶ τῶν ἱερῶν ἀεὶ προπομπεύει τὸ ὑδρεῖον ἐπὶ τιμῇ τοῦ θεοῦ. (« Les Égyptiens, d'ailleurs, donnent non seulement au Nil mais, d'une façon générale, à tout ce qui est de nature humide, le nom d'«émanation d'Osiris», et, en l'honneur du dieu, l'hydrie vient toujours en tête des processions ». Traduction de Chr. Froidefond, *CUF*).

[53] Vitruve, *De l'architecture*, VIII, *praef.* 4: *ex eo etiam qui sacerdotia gerunt moribus Aegyptiorum ostendunt omnes res e liquoris potestate consistere. Itaque cum hydria aqua ad templum aedemque casta religione refertur, tunc in terra procumbentes manibus ad caelum sublatis inventionis gratias agunt divinae benignitati.* (« Par suite aussi ceux qui assurent des fonctions sacerdotales selon les rites égyptiens témoignent que tout subsiste par le pouvoir du principe liquide. C'est pourquoi, au moment où, dans une aiguière, l'eau est ramenée au temple avec une pieuse vénération, ils se prosternent alors à terre et, les mains levées vers le ciel, ils rendent grâces pour cette création à la bienveillance divine ». Traduction de L. Callebat, *CUF*).

le vase contenait de l'eau, dont la nature divine est soulignée par Plutarque notamment.

Des images également témoignent de la pratique de l'adoration de l'hydrie: les exemples en sont nombreux, il suffira d'en citer ici quelques-uns particulièrement significatifs. Une fresque bien connue d'Herculanum[54] montre un prêtre isiaque au crâne rasé, debout devant la façade d'un temple, élevant un vase, dont la forme s'accorde avec la description qu'Apulée donne de l'*urnula*; il le présente aux fidèles assemblés dans la cour du sanctuaire où se déroule un sacrifice. La façon même dont il tient l'objet est l'indice de sa nature divine: ses mains sont en effet enveloppées dans son vêtement, pour ne pas entrer en contact avec l'hydrie; ce geste est celui que les Romains réservent aux statues de leurs dieux.[55] Le vase est porté avec des égards similaires par un prêtre qui s'avance, *capite velato*, sur un relief du Vatican.[56] À l'Iséum de Pompéi, sur le linteau de la porte du bâtiment situé dans l'angle Sud-Ouest de la cour, est peinte une fresque représentant un vase entre deux adorateurs agenouillés.[57]

Témoignages des auteurs anciens et imagerie invitent donc à considérer l'hydrie comme le réceptacle d'une eau divine,[58] fonction qui explique sans doute ses particularités morphologiques: ses matériaux précieux ou les décors égyptisants de sa panse conviennent à son divin contenu et en magnifient la présence. Outre la description d'Apulée, la dédicace d'un « *hydraeum* orné de pierres précieuses et doré » par des fidèles des dieux égyptiens à Nomentum[59] confirme le caractère éminemment précieux de l'objet. À cet égard, il n'est pas surprenant qu'aucun exemplaire ne nous en soit parvenu, à l'exception peut-être

---

[54] Malaise, *Inventaire* 251-252 (avec la bibliographie) et pl. 35.

[55] Malaise, *Ciste et hydrie* 145.

[56] L. Castiglione, Die Rolle des Kyathos im ägyptischen Kult, *AAntHung* 8 (1960) 394 et fig. 1 (389).

[57] Cette construction est notamment décrite par Malaise, *Inventaire* 276-277, qui énumère les différentes propositions d'identification (*purgatorium* ou *megarum* destiné aux initiations). Il admet la présence en son sein d'un réservoir. La fresque paraît dater de la réfection impériale du sanctuaire, tandis que l'édifice pourrait remonter à la période hellénistique. L'histoire de ce sanctuaire est encore l'objet de débats. Voir N. Blanc, H. Éristov et M. Fincker, *A fundamento restituit*? Réfections dans le temple d'Isis à Pompéi, *RA* (2000) 248, 270 et 301-304 et la contribution de E.M. Moormann dans ce volume.

[58] Wild, *Water* 103-113, Castiglione, *Die Rolle des Kyathos* 394, E. R. Knauer, *Urnula faberrime cavata. Observation on a Vessel used in the Cult of Isis* (Stuttgart 1995) 15 et n° 26, et surtout Malaise, *Ciste et hydrie* 144, soulignent cet aspect cultuel de l'hydrie isiaque.

[59] *CIL* XIV 3941 = *SIRIS* 531 = *RICIS* 503/0801: *gemmis exornatum et auratum*.

du vase découvert à Egyed, en Hongrie.[60] Logement du dieu sous forme aqueuse, l'hydrie semble un équivalent païen de l'ostensoir chrétien:[61] l'eau qu'elle contient, portée en procession, est adorée; elle est le dieu lui-même, réellement présent parmi ses fidèles.

Le rapprochement s'impose ainsi entre l'hydrie isiaque et l'*hydreion* monumental du Sarapieion C: le vase est un équivalent mobilier du réservoir immeuble du Sarapieion C de Délos; leur relation est du même ordre que celle qui s'opère entre le *naïskos* portatif et le *naos*, entre le reposoir provisoire d'une divinité et son logement pérenne. Leur identité de fonction s'accompagne d'une conception similaire de l'eau qui, à Délos et dans les textes d'époque impériale, est la manifestation d'une divinité. L'eau divine est contenue dans un récipient d'apparence exceptionnelle ou dans un édifice architecturalement singulier; les caractères spécifiques de l'hydrie—ses décors égyptisants par exemple—la rendent comparable à l'*hydreion*, dont la monumentalité et la situation dans le sanctuaire valorisent le contenu.

Le divinisation de l'eau à Délos a donc un parallèle dans les cultes isiaques d'époque impériale, où le principe qui la sous-tend est analogue: l'eau adorée par les fidèles isiaques est conçue comme une divinité. Les documents d'époque impériale invitent de plus à établir la distinction entre l'eau cultuelle—objet de dévotion—et l'eau rituelle—employée dans le culte—que nous avions également reconnue à Délos.

L'eau divine et l'eau rituelle

Les textes et, dans une moindre mesure, les images laissent en effet croire que l'eau contenue dans l'hydrie isiaque n'était pas utilisée: chez Apulée, l'*urnula* n'a d'autre fonction que de présenter la divinité, d'en assurer la présence au sein de la procession; lorsque s'achève la cérémonie, l'auteur précise que les statues divines sont déposées dans le temple.[62] Il ne dit rien de l'*urnula*, mais, comme les autres effigies, elle doit également y être placée. Lorsqu'il mentionne des libations accomplies dans le temple d'Isis, ce n'est pas l'*urnula* qui

[60] V. Wessetzsky, *Die Ägyptischen Kulte zur Römerzeit in Ungarn*, ÉPRO 1 (Leyde 1961) 42-45 et pll. VI-VIII. Toutefois, Wild, *Water* 104, et Tran tam Tinh, *Herculanum* 32, émettent quelques réserves sur la nature de cet objet.

[61] Malaise, *Ciste et hydrie* 144, et Wild, *Water* 113, proposent cette comparaison.

[62] *Méta.*, XI, 17.

est employée, mais un autre récipient, le *spondeion*, sur l'apparence duquel il ne s'étend pas.[63] La documentation iconographique peut s'interpréter de manière similaire: le prêtre du sanctuaire sur la fresque d'Herculanum offre l'hydrie à l'adoration des fidèles, mais ne paraît pas devoir faire usage de son contenu. De plus, les images, qui montrent des prêtres ou des fidèles isiaques accomplissant des libations, témoignent de l'aspect tout différent du vase employé à cette fin.[64] Par exemple, sur l'une des fresques de la villa Campo Varno à Stabies sont représentées deux prêtresses portant une hydrie et trois prêtres tenant une situle;[65] de même, sur le relief du Vatican déjà évoqué, le porteur d'hydrie est suivi d'une prêtresse qui tient le *kyathos*—une sorte de louche à long manche—utilisé pour les libations.[66]

Les données déliennes sont moins explicites, mais l'on peut supposer que les difficultés que nous avons à restituer le mode de puisage de l'eau de l'*hydreion* résultent de leur effective absence: si son eau n'est qu'un objet d'adoration, il n'est pas besoin d'y accéder et il suffit qu'elle soit pour que le dieu existe. Comme la morphologie de l'hydrie ne se prête guère à une utilisation de son contenu,[67] l'architecture de l'*hydreion* ne favorise pas l'accès à son eau. À l'inverse, les cryptes des Sarapieia A et B étaient normalement pourvues de dispositifs de puisage—escalier menant au réservoir souterrain ou puisard ménagé à l'extérieur de l'ouvrage—qui permettaient de faire usage de leur contenu. La possibilité d'exploiter l'eau de ces réservoirs—construits ou mobiles—est en somme le critère qui distingue l'eau rituelle—employée pour les libations ou les purifications—de l'eau cultuelle—vénérée parce qu'elle est l'élément où s'incarne un dieu—. La forme du récipient ou du réservoir importe finalement assez peu, comme le souligne M. Malaise en invoquant l'exemple d'une fresque du *triclinium* de la maison du Centenaire à Pompéi où le vase représenté est tenu par l'anse; il est donc normalement manipulé au contraire de l'hydrie qui ne l'est pas en sorte qu'il s'agit, dans ce cas, plutôt d'un vase à libation que de l'hydrie isiaque.[68]

---

[63] *Méta.*, XI, 20: *spondeo libat* (« il répandait des libations à l'aide du *spondeion* »). Voir Griffiths, *Apuleius* 228, qui considère le *spondeion* comme un équivalent de la situle. Références dans *RICIS* 2 425 (comm. au 302/0205).

[64] Malaise, *Ciste et hydrie* 146-147 et 151 n° 201.

[65] Malaise, *Inventaire* 291-292 et pl. 53.

[66] L. Castiglione, *Die Rolle des Kyathos* 387-404.

[67] Malaise, *Ciste et hydrie* 147.

[68] *Ibid.* 151 n° 201.

Les analogies—en dépit de leurs considérables différences formelles !—entre le « temple de l'eau » du Sarapieion C et l'hydrie isiaque sont remarquables: dans les deux cas, il s'agit de doter le dieu d'un logement approprié à sa forme, non de disposer d'eau pour les divers besoins du rituel. Sans doute est-il vain, en conséquence, de chercher à l'*hydreion* un usage autre que celui d'assurer la permanence de la présence divine au sein du sanctuaire. Ainsi, l'*hydreion* de Délos se rapproche de l'hydrie isiaque; toutefois, ce parallèle ne peut être poussé plus avant, car rien n'assure que les modalités rituelles du culte hydrique, telles qu'elles sont décrites dans la littérature impériale, avaient cours à Délos.

Limites de la comparaison hydreion / hydrie isiaque: le rituel délien du culte d'Hydreios

L'allée de sphinx qui conduit à l'*hydreion* constituait peut-être, comme on l'a vu, une voie processionnelle et l'on peut supposer que des processions s'y déroulaient; il est vain pourtant de chercher à en reconnaître le parcours exact: on ne sait si l'*hydreion* en était le point de départ ou s'il en constituait l'aboutissement; on ignore si le cortège sortait du sanctuaire de Sarapis ou si les fidèles se limitaient à une déambulation interne; impossible enfin de déterminer la place de l'eau au sein de ce rituel: était-elle puisée dans l'*hydreion* pour être offerte à l'adoration des fidèles, comme on pourrait le supposer à lire, dans la littérature d'époque impériale, les évocations de cérémonies isiaques? Il n'est pas cependant d'attestation délienne[69]—ni « orientale »[70]—d'un récipient comparable à l'*urnula* décrite par Apulée; cette absence peut ne résulter que de lacunes documentaires, ou de notre incapacité à identifier des vases qui pourraient servir la même fin, mais dont l'apparence ou le nom seraient différents;[71] elle signifie peut-être aussi que le culte de la divinité hydrique a

[69] Voir Wild, *Water* 105.

[70] Sur la répartition géographique et chronologique des attestations de l'hydrie isiaque, voir Wild, *Water* 108, qui doit être complété par Malaise, *Ciste et hydrie* 154-155 et, pour l'Égypte, par E. R. Knauer, *Urnula* 4-15, et par P. P. Koemoth, L'hydrie isiaque et le rituel égyptien à l'époque romaine, *CRIPEL* 20 (1999) 109-122. Par ailleurs, la dédicace d'un *hydreion* à Thessalonique (*IG* X 2, 1, 83 = *RICIS* 113/0521) n'est pas suffisamment explicite pour qu'on sache s'il s'agit d'une offrande monumentale ou d'un vase.

[71] Voir les remarques de N. Genaille, Cultes isiaques et eau sacrée, *RHR* 200 (1983) 300 et 302, dans le compte rendu qu'elle a donné de l'ouvrage de R. A. Wild.

revêtu des formes diverses à l'époque hellénistique à Délos et dans le monde occidental et en Égypte, à l'époque impériale, où l'hydrie s'est spécialisée dans la fonction de réceptacle du dieu.

Il est parfaitement admissible que les usages déliens diffèrent de ceux des sanctuaires isiaques du monde romain. Si le culte hydrique est introduit tardivement[72]—à la fin du II^e^ ou au début du I^er^ siècle—dans le Sarapieion C, cette date pourtant est antérieure de près d'un siècle aux attestations les plus anciennes d'une dévotion analogue dans le contexte isiaque.[73] Les fidèles déliens sont donc « précurseurs » en la matière et le culte d'Hydreios, l'eau divinisée, semble une manière d'*hapax* à l'époque où il est célébré dans le Sarapieion. La difficulté où nous sommes d'en étudier les formes rituelles provient donc de sa singularité mais aussi de la nature de la documentation dont on dispose. Il faut en effet souligner que les rituels accomplis dans les sanctuaires de Délos en l'honneur de Sarapis ou d'Isis ne sont pas mieux connus: les textes épigraphiques, pourtant nombreux, du Sarapieion C ne nous renseignent que très médiocrement sur ces questions.[74] En somme, les documents qui nous permettent le mieux d'approcher ce sujet sont ceux de l'époque impériale. Mais ils sont issus d'un contexte religieux très différent de celui où s'est développé le culte d'Hydreios, ce qui interdit, à mon sens, de transposer directement à Délos les informations qu'ils fournissent.

Quelles que soient les incertitudes qui pèsent sur la reconnaissance des rituels, le culte délien d'Hydreios est bien établi par la documentation: le dieu hydrique est doté d'un édifice qui lui est spécifiquement consacré et participe peut-être aux processions qui se déroulent dans le sanctuaire. Hydreios, à la fin du II^e^ siècle, est un dieu du Sarapieion C comme un autre. Si la documentation romaine est plus explicite et, par conséquent, plus aisée à analyser, le culte de l'eau au sein d'un sanctuaire isiaque est attesté pour la première fois dans le Sarapieion

[72] S'il existait avant cette période nous n'en avons pas de trace assurée.

[73] Les mentions les plus anciennes d'un culte de l'eau ou de l'hydrie « isiaque » ne sont pas antérieures à l'époque augustéenne: Vitruve fait allusion à cette dévotion (*De l'architecture*, VIII, *praef.* 4) et une hydrie isiaque figure sur une fresque de l'*aula isiaca* à Rome, datée (stylistiquement) de la fin du I^er^ siècle. Voir Wild, *Water* 105.

[74] Voir Roussel, *CE* 284, qui admet, en préambule de son développement sur le culte, qu'« il faut se borner à éclairer les données éparses que l'on rencontre [à Délos] ».

C. Il vaut donc la peine de s'attacher à envisager la personnalité du dieu hydrique dans ce contexte, même si nous ignorons tout du discours théologique qui a accompagné son apparition—ou qui a posteriori l'a justifié—à Délos.

« Théologie » d'Hydreios

Hydreios dans le Sarapieion C est un « dieu égyptien ». Il est membre de la « famille isiaque » et les références à l'architecture égyptienne dans l'aménagement de l'*hydreion* sont perceptibles, notamment par le décor de sphinx de l'allée D. Des textes témoignent de l'existence en Égypte de dévotion de l'eau—celle du Nil—et l'on peut supposer que les fidèles déliens se sont inspirés de ces pratiques pour élaborer, au prix sans doute d'une « *interpretatio deliaca* », la figure d'Hydreios.

Hydreios: l'eau salvatrice divinisée

Le rôle d'Hydreios dans le culte et sa place au sein de la « famille isiaque » sont définis par l'épiclèse ἐπήκοος qui, à deux reprises, est accolée à son nom.[75] Dieu « qui exauce les prières » de ses fidèles, il reçoit les offrandes communément faites aux dieux *épèkooi*: une plaque de bronze, où était gravée une dédicace à Hydreios *épèkoos*—aujourd'hui perdue—, était surmontée, selon P. Roussel, d'une oreille votive.[76] Les divinités ainsi qualifiées sont d'origine orientale et douées de capacités salvatrices, médicales ou oraculaires, toutes qualités qui conviennent à Hydreios.[77] Mais il est aussi un dieu hydrique et la conception—souvent tenue pour égyptienne par les auteurs anciens—de l'eau comme élément salvateur a sans doute joué un rôle dans l'élaboration de cette figure divine.

---

[75] *ID* 2155 et *ID* 2160 = *RICIS* 202/0323 et 202/0344.

[76] *ID* 2160 = *RICIS* 202/0344. Voir Roussel, *CE* 179-180 pour la restitution de l'objet. Sur les offrandes d'oreilles à Isis, voir R. Haken, Bronze Votive Ears dedicated to Isis, *Studia antiqua A. Salač* (Prague 1955) 170-172. Dans le Sarapieion C de Délos ce type d'offrandes est bien attesté (*ID* 1442, A, l. 43, l. 55-56 et l. 74 = *RICIS* 202/0428 [oreilles votives dans les temples d'Anubis et d'Isis]; *ID* 2176 = *RICIS* 202/0370 [oreilles en bronze portant une dédicace à Isis]) Elle est commune également pour les dieux syriens (*ID* 2301 [base cylindrique avec une oreille de bronze scellée sur le côté]), en sorte qu'il est impossible de décider si les deux bases anépigraphes surmontées d'oreilles de bronze, découvertes sur la « Terrasse des dieux étrangers » par Am. Hauvette-Besnault en 1881, proviennent du sanctuaire égyptien ou du sanctuaire syrien (*Fouilles de Délos* 311 et 487, et W. Deonna, *Le mobilier délien*, *EAD* 18 [Paris 1938] pl. 593).

[77] Sur les dieux *épèkooi*, voir O. Weinreich, ΘΕΟΙ ΕΠΗΚΟΟΙ, *MDAIA* 37 (1912) 1-68.

Dans les textes, en effet, le culte de l'eau divinisée est rapporté à des traditions égyptiennes, sans que les auteurs précisent très nettement ce qu'elles sont: Vitruve indique que ces pratiques de dévotion sont le fait de prêtres qui officient « selon les rites égyptiens »;[78] Clément d'Alexandrie évoque lui aussi des cérémonies égyptiennes où l'eau est portée en procession.[79] Ces deux auteurs, parce qu'ils ne décrivent pas une cérémonie spécifiquement isiaque—à la différence d'Apulée et de Plutarque—, témoignent du fait que la vénération de l'eau existait en Égypte en dehors du culte d'Isis.[80] Les raisons de cette dévotion sont données par Vitruve qui fait allusion à la vénération de l'eau du Nil, mais qui inscrit sa réflexion dans le contexte d'une présentation générale des qualités reconnues aux eaux: l'eau est un principe de vie, un élément nourricier et vivifiant, dispensant bienfait et santé, et c'est pourquoi elle est adorée en Égypte.[81]

Le culte d'Hydreios a sans doute des racines égyptiennes et les fidèles s'appuient sur des conceptions qui sont facilement transposables dans un contexte grec,[82] où l'eau est également un élément du salut, en particulier médical.[83] C'est d'ailleurs sans doute ce qui explique qu'il ne soit fait aucune allusion directe au Nil dans le Sarapieion C ![84] Les « théologies hydriques » égyptiennes et grecques s'interpénètrent manifestement à Délos et, comme divinité salvatrice, le rôle cultuel d'Hydreios se situe à la charnière de deux traditions religieuses, qui

[78] Vitruve, *De l'architecture*, VIII, *praef.* 4: *moribus Aegyptiorum*

[79] *Stromates*, VI, 35-37.

[80] L. Castiglione, *Die Rolle des Kyathos* 388, analyse le texte de Clément d'Alexandrie comme une description des règles générales de la procession égyptienne. Sur le culte de l'eau du Nil, hors de toute référence isiaque, voir Bonneau, *Crue* 231: elle précise que presque chaque dieu, en Égypte, peut s'approprier le phénomène de la crue.

[81] Sur les qualités des eaux du Nil, voir Bonneau, *Crue* 276-278; J. Leclant, L'eau vivifiante dans l'Égypte ancienne, dans: *L'eau, la santé et la maladie dans le monde grec*, *BCH Suppl.* 28 (Athènes 1994) 7-11.

[82] Sur l'audience, en milieu gréco-romain, des croyances égyptiennes relatives à l'eau du Nil, voir Bonneau, *Crue* 238-240.

[83] Voir R. Ginouvès, L'eau dans les sanctuaires médicaux, dans: *L'eau, la santé et la maladie* 237-246, ou encore V. Lambrinoudakis, L'eau médicale à Épidaure 225-236 du même ouvrage.

[84] D. Bonneau, Le dieu Nil hors d'Égypte, dans: C. Berger *et al.* (éds.), *Hommages à Jean Leclant, 3, Études Isiaques*, Bibliothèque d'Études 106 (Le Caire 1994) 61, qui souligne le petit nombre des attestations hors d'Égypte au culte du Nil et le fait qu'elles sont majoritairement datées, quand elles existent, de l'époque impériale. La situation délienne n'est donc pas exceptionnelle.

se mêlent dans un même sanctuaire: Hydreios est en effet associé, dans le Sarapieion C, à d'autres divinités médicales ou salvatrices, qui ne sont ni « égyptiennes », ni « hydriques ».

Hydreios dieu sauveur

Hydreios *épèkoos* fait assurément partie d'une série de dieux orientaux ainsi qualifiés; mais ses attributions dans le culte ne sont nullement spécifiques de son origine égyptienne. Sporios Stertinios par exemple remercie Hydreios *épèkoos*,[85] les Charites après une guérison[86] et Artémis *sôteira*,[87] sans distinguer entre la divinité « exotique » qu'est Hydreios et les dieux « traditionnels » de l'île. Au sein même du Sarapieion, Hydreios appartient à une famille de divinités aux attributions voisines dont plusieurs paraissent avoir été honorées dans le secteur Sud du sanctuaire, c'est-à-dire à proximité de l'*hydreion*: P. Roussel proposait de rapporter aux autels maçonnés de l'allée D des plaques de marbre, mal dégrossies à l'arrière, où sont inscrits les noms d'Asclépios et d'Hygie, de Sarapis de Canope et d'Héraclès *apallaxikakos*,[88] divinités qui ont en commun d'être médicales ou protectrices; leur origine est tantôt orientale, tantôt hellénique et, une fois encore, le critère « ethnique » n'entre pas en ligne de compte dans le culte que leur rendent les fidèles de Sarapis, par rapport à leurs qualités théologiques.

Hydreios est donc un dieu sauveur parmi d'autres à l'époque où ses fidèles se cotisent pour édifier l'*hydreion*. Lorsque son culte se

---

[85] *ID* 2155 = *RICIS* 202/0323.

[86] *ID* 2449. L'inscription est gravée sur un autel décoré de bucranes et de guirlandes découvert dans une maison à l'Est de la Salle hypostyle.

Sur le culte des Charites à Délos, voir Bruneau, *CDH* 59-60. On a parfois pensé que les Charites pouvaient être liées à l'eau dans la pensée cultuelle grecque, en s'appuyant notamment sur un relief inscrit (*ID* 2413) découvert à Myconos, où sont représentées deux femmes nues jusqu'à la ceinture; celle de gauche tient une hydrie, celle de droite un objet circulaire indéterminé; à l'extrême droite, apparaît le bras d'une troisième femme disparue, tenant lui aussi une hydrie. Le relief est dédié aux Nymphes Charites, d'après le corpus des *ID;* mais le nom est restitué et l'on pourrait aussi bien suppléer dans la lacune χαριστήριον qui serait plus habituel, comme le propose Bruneau, *CDH* 59 nº 1.

[87] *ID* 2378 et *ID* 2379. Sur cette divinité, voir G. Siebert, Artémis *sôteira* à Délos, *BCH* 90 (1966) 447-459, et Bruneau, *CDH* 203-205.

[88] *ID* 2386 = *RICIS* 202/0375, *ID* 2176 = *RICIS* 202/0370 et *ID* 2479 = *RICIS* 202/0379. Roussel, *CE* 53 nº 3, précise que les plaques « ont été trouvées en général vers l'extrémité méridionale de la terrasse ». Aucun de ces textes ne peut être daté précisément.

développe, l'importance des divinités de « salut »—tant physique que psychologique[89]—tend d'une manière générale à s'accroître et la théologie égyptienne, qui a influencé la divinisation de l'eau salvatrice, est combinée, dans le culte délien, à des éléments helléniques, en sorte que les dévots ne font pas de différence entre Hydreios et les dieux grecs qu'ils invoquent à ses côtés, parce que, comme lui, ils dispensent le salut. La personnalité d'Hydreios, hydrique et salvateur, se manifeste nettement dans les dédicaces qui lui sont adressées, mais les documents déliens ne permettent pas d'aller plus loin dans la reconnaissance de ses contours théologiques. C'est, là encore, une différence avec les textes d'époque impériale, qui sont plus explicites s'agissant de la personnalité du dieu hydrique. Pourtant, la « théologie osirienne » de l'eau, dont Plutarque en particulier fait état, n'est sans doute pas exploitable pour rendre compte de la divinisation de l'eau à Délos.

Osiris et Hydreios

Plutarque en effet précise que l'eau est vénérée au titre de son assimilation avec le dieu Osiris: elle est une « émanation d'Osiris ».[90] Cette « justification théologique » du culte de l'eau ne prend la forme d'un exposé construit que dans ce traité,[91] mais elle trouve son origine dans le mythe égyptien d'Osiris:[92] le dieu est revenu à la vie grâce à son immersion dans le fleuve; il a été régénéré par l'eau du Nil. Plus encore, l'eau du Nil—tout particulièrement celle de la crue—est véritablement consubstantielle des humeurs qui s'écoulent du corps divin en décomposition et, par conséquent, du dieu lui-même.[93] Les historiens des religions ont donc majoritairement suivi Plutarque et considéré que le culte de l'eau divinisée était rendu à Osiris.[94]

---

[89] Voir Bruneau, *CDH* 60, qui commente l'emploi du verbe θεραπεύω dans la dédicace adressée par Sporios Stertinios aux Charites.

[90] Plutarque, *Isis et Osiris* 36 (365b).

[91] En effet, Apulée, *Méta.*, XI, 11, par exemple glose sur la nature divine de l'*urnula* et précise qu'elle est l' « image vénérable de la divinité toute puissante »; mais il ne donne pas le nom du dieu en question.

[92] Bonneau, *Crue* 242.

[93] Les études relatives à cette question sont nombreuses; on peut citer ici les plus développées: Bonneau, *Crue* 243-274; Malaise, *Ciste et hydrie* 126-131; Fr. Thélamon, *Païens et Chrétiens au IVe siècle* (Paris 1981) 214-224; J. Kettel, Canopes, *rḏw-w* d'Osiris et Osiris Canope, dans: Berger *et al.* (éds), *Hommages à Jean Leclant* 315-330.

[94] Ainsi, Malaise, *Ciste et hydrie* 125 en particulier.

Une telle conception ne paraît guère utilisable cependant pour rendre compte de la personnalité d'Hydreios. Ses attributions dans le culte—dieu *épèkoos*—s'accordent en premier lieu assez mal avec la figure d'Osiris, qui n'est pas *stricto sensu* un dieu sauveur. Il est vrai que, par contamination sans doute avec Sarapis, Osiris est parfois invoqué comme *épèkoos*, par exemple dans une inscription tardive de Chalcis,[95] ou encore, à Canope, à en croire F. Kayser:[96] deux tables à libations, dont l'une provient de Canope, figurent des reliefs représentent une couronne *atef*, emblème d'Osiris, entre deux oreilles. Ce motif attesterait la qualité d'*épèkoos* de cette divinité à Canope. Toutefois, l'une des tables porte une dédicace à Isis et la couronne *atef* est quelquefois associée à Sarapis;[97] à Canope précisément, l'association entre Sarapis et Osiris était assez étroite, ce qui pourrait, dans ce cas précis, justifier le transfert d'épiclèse ou l'échange d'attribut. Quoi qu'il en soit, l'épiclèse *épèkoos* appliquée à Osiris reste exceptionnelle: elle ne se rencontre que dans des contextes où Sarapis est très proche d'Osiris, ou à des époques où il a été supplanté par lui, ce qui n'est assurément pas le cas dans le sanctuaire délien.

En effet, les mentions déliennes d'Osiris sont rares: seules quatre dédicaces lui sont consacrées parmi lesquelles deux proviennent du Sarapieion C[98] et deux autres des Sarapieia A et B.[99] Trois de ces quatre textes remontent au début du II^e^ siècle et sont donc antérieurs de près d'un siècle aux premières mentions d'Hydreios et à la construction de l'*hydreion* du Sarapieion C, ce qui ne plaide guère en faveur d'un rapprochement des deux divinités.

Ces dévotions semblent souvent la manifestation de la piété personnelle des fidèles qui en sont responsables: ainsi, l'une des consécrations du Sarapieion C[100] et celle du Sarapieion B sont dues au même dévot, qui est aussi l'auteur d'une dédicace à Mên;[101] ce personnage

---

[95] *IG* XII, suppl. n° 565 (= *SIRIS* 82 = *RICIS* 104/0111).

[96] Oreilles et couronnes. À propos des cultes de Canope, *BIFAO* 91 (1991) 207-217.

[97] Cette association, ancienne, est toutefois peu fréquente: voir L. Castiglione, Nouvelles données archéologiques concernant la genèse du culte de Sarapis, dans: *Hommages à M. J. Vermaseren* I, ÉPRO 68 (Leyde 1978) 216-217, G. Sfameni Gasparro, Les cultes isiaques en Sicile, dans: *De Memphis à Rome* 52-54, et Clerc/Leclant, *Sarapis* nn° 17, 18 et 121, où le dieu arbore cette couronne.

[98] *IG* XI 4, 1234 = *RICIS* 202/0173 et *ID* 2052 = *RICIS* 202/0267.

[99] *IG* XI 4, 1248 = *RICIS* 202/0125 (du Sarapieion A) et *IG* XI 4, 1233 = *RICIS* 202/0152 (du Sarapieion B).

[100] *IG* XI 4, 1234 = *RICIS* 202/0173.

[101] *IG* XI 4, 1292 = *RICIS* 202/0153.

est donc personnellement attaché aux dieux égyptiens traditionnels, moins hellénisés que Sarapis et son cercle. Un règlement rituel, au ton exotique également, accompagnait d'ailleurs sa dédicace à Osiris.[102] La deuxième dédicace, découverte dans le Sarapieion C,[103] est plus récente, mais s'inscrit elle aussi dans une série qu'il faut considérer pour en évaluer la portée: Dionysios, fils de Mènios, du dème de Péania, après sa prêtrise de 119/8, consacre trois dédicaces dans le Sarapieion C. La première[104] est adressée à Sarapis, Isis, Anubis et Harpocrate, c'est-à-dire aux divinités « officielles » du Sarapieion en cette fin du II^e^ siècle;[105] les deux autres invoquent l'une Isis seule,[106] l'autre Osiris.[107] Il semble qu'on ait, là encore, affaire à l'attachement personnel d'un ancien prêtre pour ces divinités, plutôt qu'à un mouvement général de développement du culte d'Osiris dans le Sarapieion C. Enfin, l'association d'Osiris et de l'eau—celle du Nil en particulier—, incontestable en Égypte et à l'époque impériale, n'est jamais mise en avant par les fidèles déliens qui invoquent ce dieu égyptien. Osiris à Délos est *pantocrator* ou *basileus*[108] et n'a d'affinité particulière ni avec le Nil, ni avec l'élément liquide d'une manière générale.

Ainsi, la personnalité d'Osiris et la rareté des dédicaces le concernant à Délos font paraître peu opportun un rapprochement de ce dieu avec Hydreios. En d'autres termes, il me semble difficile de voir en Hydreios une « forme hellénisée d'Osiris », selon l'expression de M. Malaise.[109] Il faut plutôt se résoudre à le considérer comme une divinité à part entière, représentant la divinisation de l'eau de

[102] *IG* XI 4, 1300 = *RICIS* 202/0175: interdiction est faite d'entrer à quiconque a bu du vin ou porte des vêtements brodés (ἀνθινά). Le règlement est gravé sur une base qui était autrefois goujonnée avec celle portant la dédicace à Osiris.

[103] *ID* 2052 = *RICIS* 202/0267.

[104] *ID* 2050 = *RICIS* 202/0265. L'ordre dans lequel je présente ces textes est celui adopté par P. Roussel, mais les dédicaces sont sans doute contemporaines. En tout état de cause il est impossible de les situer relativement les unes aux autres.

[105] À cette époque en effet Harpocrate est ajouté régulièrement à la triade originelle, voir Roussel, *CE* 278.

[106] *ID* 2051 = *RICIS* 202/0266.

[107] *ID* 2052 = *RICIS* 202/0267.

[108] *IG* XI 4, 1248 = *RICIS* 202/0125, dans le Sarapieion A, un fidèle consacre la dîme du revenu de ses affaires à Osiris *basileus*; *IG* XI 4, 1234 = *RICIS* 202/0173, dans le Sarapieion C, un fidèle consacre une offrande à Osiris *pantocrator* et la Grande Mère *pantacrateira*, conformément à un ordre.

[109] Malaise, *Conditions* 309.

l'*hydreion*, sans qu'intervienne une référence à une autre figure divine. Le contexte historique dans lequel se développe son culte peut justifier peut-être l'absence de référence à la « théologie osirienne », car, à l'époque hellénistique, Osiris a été supplanté par Sarapis, même en Égypte. D. Bonneau rappelle d'ailleurs que le culte de la crue du Nil a été détaché d'Osiris à l'époque lagide et, pour ainsi dire, « dépersonnalisé », parce que Sarapis n'a pas remplacé son prédécesseur dans ce rôle:[110] il exerce en effet un pouvoir sur la crue, mais n'en est jamais conçu comme consubstantiel. Le regain de popularité d'Osiris est perceptible, à l'époque impériale, dans les cultes isiaques,[111] mais, à Délos, ce mouvement de « pharaonisation » du culte est à peine engagé.

L'ancienneté des documents déliens relatifs à la divinisation de l'eau présente donc l'intérêt de nous offrir une image de la divinité hydrique antérieure à celle qui a été élaborée par des théologiens, comme Plutarque, soucieux de concilier des traditions égyptiennes et gréco-romaines.[112] Dans le Sarapieion C, sans doute la construction théologique était-elle plus sommaire et la figure d'Hydreios moins complexe que celle de l'Osiris de Plutarque. Ainsi, de même que la documentation impériale était un recours peu fiable pour la reconstitution des rituels célébrés en l'honneur d'Hydreios à Délos, de même une théologie élaborée dans une ambiance religieuse différente ne permet pas de reconstituer celle qui prévalait à Délos à la fin du II^e^ siècle, lorsque la construction de l'*hydreion* induit l'apparition d'une divinité hydrique autonome.

Conclusion

La découverte d'une construction hydraulique dans le Sarapieion C, dont on peut établir qu'elle recevait un usage cultuel, n'est pas sans conséquence pour l'histoire des cultes égyptiens dans ce sanctuaire. Première attestation d'un culte rendu à l'eau divinisée dans un tel contexte, la divinité Hydreios y apparaît comme une création locale sans doute influencée par les traditions égyptiennes de dévotion de l'eau du Nil en crue. Divinité à part entière, dotée d'une person-

[110] Bonneau, *Crue* 243, 319-324, en particulier 321.

[111] Le traité de Plutarque en est la manifestation la plus nette: Sarapis n'est que rarement évoqué dans le texte où Osiris tient assurément la première place.

[112] Bonneau, *Crue* 243, souligne également le caractère savant des spéculations théologiques de Plutarque.

nalité cultuelle qu'on peut analyser grâce aux documents déliens, elle est l'objet d'un culte analogue à celui que reçoivent les dieux plus « traditionnels » du sanctuaire; logé dans un édifice qui lui était spécialement dédié, recevant des offrandes—dont témoignent les dédicaces—, il n'est pas nécessaire de voir en lui autre chose que « le principe humide divinisé », le « dieu de l'*hydreion* ».

L'étude historique de son culte gagnerait à s'appuyer sur des documents appartenant à un contexte voisin, mais puisqu'ils font défaut,[113] on en est réduit à se référer à des données strictement déliennes ou, au contraire, à recourir à des comparaisons avec des situations historiquement très éloignées de Délos. Ce parallèle toutefois n'est pas sans danger et il est difficile de comparer termes à termes des situations religieuses qui, non seulement sont diverses historiquement, mais sont de plus très inégalement documentées. La tentation est grande, dès lors, de transposer à Délos des conceptions théologiques ou des pratiques rituelles bien attestées dans le contexte impérial, mais qui n'avaient pas nécessairement cours en d'autres lieux ou en d'autres temps. Il faut sans doute s'en garder, car il n'est, semble-t-il, rien de moins local que le culte d'Hydreios, dont le nom même paraît dériver de celui du réservoir *hydreion*, construit pour l'accueillir. S'il est difficile en conséquence de reconstituer les rituels auxquels ce culte donnait lieu—cette aporie concerne d'ailleurs autant les autres dieux du sanctuaire—, la documentation, tant archéologique qu'épigraphique, installe assurément une nouvelle divinité au sein du panthéon de la Délos hellénistique.

[113] Peut-être d'ailleurs seront-ils plus aisément identifiables à la lumière de la situation du Sarapieion C.

LES DÉVOTIONS À ISIS ET SÉRAPIS DANS LA JUDÉE-PALESTINE ROMAINE

Nicole Belayche

La tradition mythographique selon laquelle Isis vint chercher le cercueil d'Osiris à Byblos,[1] l'une des légendes sur les Séleucides à Antioche,[2] le papyrus connu sous le nom de « litanie d'Oxyrhynchos »,[3] ou bien les commentaires exégétiques juifs qui font jouer le Joseph biblique avec le Sarapis gréco-égyptien[4]—et la liste n'est pas close— : autant d'attestations littéraires de natures diverses qui indiquent combien les liens historiques et géographiques de l'Égypte avec la Judée-Palestine, et plus largement le Proche-Orient, y constituaient un terrain favorable à la diffusion des dieux gréco-égyptiens, installés dès l'époque hellénistique. Or, en 1973, dans sa somme sur *Le culte d'Isis dans le bassin oriental de la Méditerranée*, F. Dunand ne consacrait avec raison qu'un « appendice » de douze pages aux dévotions égyptiennes dans le Levant syro-palestinien.[5] Trente ans après, la densification des recherches archéologiques a enrichi de

* Je remercie les organisateurs de la rencontre pour leur invitation et L. Bricault pour sa relecture attentive.

Abréviations : *BMC* = *British Museum Coinage* ; *IGLS* = *Inscriptions grecques et latines de Syrie*.

[1] Plutarque, *De Iside* 14-17 ; cf. Cl. Vandersleyen, Plutarque et Byblos, *De Iside et Osiride* 15-16, *Discussions in Egyptology* 60 (2004) 97-112.

[2] Libanios (*Oratio* XI [*Antiochikos*] 114) rapporte qu'Isis apparut en rêve à Séleucos IV et lui enjoignit d'aller chercher à Memphis sa « statue cornue » (*to boukerôn agalma to Aiguption*). Le passage sent le doublet étiologique avec l'introduction de Sarapis à Alexandrie (cf. P. Borgeaud & Y. Volokhine, La formation de la légende de Sarapis : une approche transculturelle, *ARG* 2 [2000] 38-42), surtout qu'Isis n'est guère attestée à Antioche à l'époque hellénistique ; même à l'époque romaine, sa présence est discrète, cf. *SEG* 32 (1982) 1432.

[3] P. Oxy. XI 1380.

[4] G. Mussies, The *Interpretatio Judaica* of Sarapis, dans : M. J. Vermaseren (éd.), *Studies in Hellenistic Religions*, ÉPRO 78 (Leyde 1979) 189-214.

[5] Dunand, *Culte d'Isis* III 123-135 ; or, comme l'Asie Mineure occidentale, la moitié méridionale du Levant fut sous domination lagide jusqu'à la fin du III^e^ siècle avant notre ère. Rien chez R. Turcan, *Les cultes orientaux dans le monde romain* (Paris 1989) dans son chapitre sur Isis, 77-127. Cf. aussi Bricault, *Atlas* 70 : « […] Modestes sont cependant les documents connus attestant une présence isiaque 'de terrain' à l'époque séleucide. […] ».

façon significative le gisement documentaire disponible, autant au plan quantitatif (nombre d'objets et densification géographique)[6] que qualitatif (signification religieuse des trouvailles). Les dévotions aux dieux du cercle isiaque y ont-elles gagné une visibilité plus appuyée? Ou bien conservent-elles une relative discrétion dans la vie *cultuelle* des provinces syriennes,[7] sauf dans quelques cités, et même si les images des dieux, Sarapis principalement, étaient largement diffusées par le monnayage ?

Quand ils sont attestés, les cultes venus d'Égypte diffèrent peu de ce qu'était leur réalité dans le reste de l'Empire. Au plan public, leur bonne intégration institutionnelle prolonge une configuration de l'époque hellénistique, supportée ensuite par l'influence romaine diffusée par une présence militaire dense.[8] Les canaux de diffusion furent traditionnels, empruntant des voies d'échange maritimes et terrestres[9] et des voies politiques et idéologiques, dont les plus efficaces furent l'armée et la place dévolue à Sarapis dans les soutiens aux souverains.[10] La frappe de nombreux revers monétaires au type de Sarapis témoigne de l'insertion des élites civiques qui en retenaient le modèle dans la *koinè* culturelle de la partie orientale de l'Empire—l'image du dieu sur ces objets médiatiques n'étant pas un indice suffisant pour en déduire *ipso facto* une installation culturelle—.[11] La diffusion publique d'Isis, dans des cités côtières comme Ascalon et Césarée, repose sur sa tutelle universelle—« œcuménique » —des activités maritimes et, donc, sur sa qualité potentielle à être choisie comme Fortune civique. Mais elle ne l'est finalement que rarement ou ponctuellement. En contexte privé, la présence des dieux égyptiens est nettement plus diffuse, gemmes et amulettes à leur effigie procurant ici comme ailleurs un sentiment de protection individuelle. Mais le secours qu'ils procuraient en tant que figures

[6] Cf. Bricault, *Atlas* 70. Le recensement est « maximaliste » (par ex., la figure trônante provenant de Tell el Ajjul [Gaza] est un Zeus-Marnas).

[7] *RICIS* 2 501-511, ne répertorie qu'une petite vingtaine d'épigraphes pour les provinces syriennes, époque hellénistique comprise.

[8] Bricault, *Atlas* 70, souligne la « multiplication des documents » au II^e^ siècle.

[9] Cf. Pétra *infra*.

[10] Sur une monnaie de Ptolemais, le dieu couronne Caracalla: *BMC Phoenicia* 134 n° 33.

[11] Cf. par ex. le monnayage de Lydda-Diospolis, cité palestinienne à direction juive orthodoxe (elle est le siège du *Nasi*/Patriarche aux II^e^-III^e^ siècles), N. Belayche, Iudaea-Palaestina : *The Pagan Cults in Roman Palestine (Second to Fourth Century)*, Religion der Römischen Provinzen 1 (Tübingen 2001) 39-42.

salutaires ne fut ni exclusif ni privilégié, comme nous pourrons le constater.

L'intégration des divinités égyptiennes apparaît d'abord à travers l'épigraphie. Hélas, la Judée-Palestine ne dispose pas en la matière de la richesse documentaire de provinces voisines comme l'Arabie ou la Syrie du Nord. Hasards de la conservation ou absence effective ? Nous n'avons pas la chance de disposer d'inscriptions publiques, comme celle de Laodicée au sud d'Antioche (qui réglementait les droits de propriété d'un temple privé de Sarapis et Isis établi sur le territoire de la cité)[12] ou celle de Gérasa (où le culte de Sarapis, Isis et Néotéra combinait des honneurs religieux de loyauté envers l'empereur et une vénération de la « sainte patrie »).[13] En Judée-Palestine, à une exception près, la visibilité sociale et politique apparaît dans des milieux militaires. Les armées furent un vecteur puissant de l'introduction des dieux masculins Sarapis et Baal Hammon, du fait que les légions d'Orient avaient stationné en Égypte. À cet égard, les configurations palestinienne et arabique se rejoignent, si l'on pense aux attestations retrouvées à Phaena[14] et Bosra.[15]

[12] *IGLS* IV 1261 = *RICIS* 402/0301, une copie d'époque romaine (I^er^-II^e^ siècle) d'un texte daté de 174 avant notre ère. Cf. aussi *IGLS* IV 1263 = *RICIS* 402/0302 (en 115-116 de notre ère). Pour une autre preuve, indirecte, de cette visibilité sur le littoral de Phénicie, cf. une inscription trilingue (latin, grec et hiéroglyphes) de Tyr représentant un prêtre égyptien, *CIL III* 14165 = Dessau 4417 = *RICIS* 402/0802 ; sur celle-ci, cf. M. Malaise, Statues égyptiennes naophores et cultes isiaques, *BSEG* 26 (2004) 74.

[13] C. B. Welles, The Inscriptions, dans : C. H. Kraeling (éd.), *Gerasa* (New Haven 1938) n° 15 = *RICIS* 404/0401 (datée de 142-143). Pour Néôtera, deux interprétations ont été proposées : Néôtera Isis comme figure divinisée de Faustine, la femme d'Antonin morte en 140 (*contra* J. Beaujeu, *La religion romaine à l'apogée de l'Empire*. I. *La politique religieuse des Antonins* [Paris 1955], sur la tiédeur du *Pius* envers les cultes égyptiens), ou bien Nephthys, la jeune sœur d'Isis, connue pour accompagner Isis dans les fêtes qui commémorent la mort d'Osiris (mais Nephthys n'appartient pas au cercle de Sarapis). Cf. Malaise, *Terminologie* 75-76, et *infra* n. 76 pour une fibule à Jérusalem.

[14] Près de Damas. Le Bas-Waddington 2527 = *RICIS* 402/0901 : Isis, dont la statue est consacrée par un centurion de la légion XVI *Flavia Firma* pendant le voyage de Marc Aurèle et de son collègue lors de la campagne mésopotamienne de 165/166, n'a pas de rapport particulier avec la guerre ou la victoire ; elle est honorée ici comme patronnant bénéfiquement tous les domaines.

[15] *IGLS* XIII 1, 9007, 9010 & 9011. Jupiter Hammon, dieu de l'oasis de Siwa, est le patron divin de la *Legio IIIa Cyrenaica*, cantonnée à Alexandrie à partir d'Auguste, qui a soutenu Titus en 70 pendant le siège de Jérusalem et a participé à la guerre juive d'Hadrien. Elle fut installée à Bosra sous Trajan.

À Legio (ancienne Kefar ‘Otnay), la 2e légion palestinienne (la VIe *Ferrata*) y surveille depuis 120 la vallée de Jezréel entre Samarie et Galilée. Un bel autel cylindrique datant du début du règne d’Elagabal honorait l’empereur sur sa corniche supérieure (fig. 1). La *damnatio memoriae* qu’il subit demande qu’on restitue son nom, ainsi que le surnom d’*Antoniniana* qu’il avait conféré à la sixième légion. Outre l’aigle légionnaire, ailes déployées, debout sur le foudre et tenant une couronne dans son bec et la Victoire ailée debout sur un globe—autant de symboles du triomphe impérial—, le dernier panneau accueille la dédicace offerte « pour le salut et la santé (*pro salute et incolumitate*) » de l’empereur à « Sarapis dieu grand très propice (*praesentissimum deum magnum Sarapidem*) ».[16] Sa dévotion est fréquente en milieu militaire. Nous en avons un autre exemple à Jérusalem en 116-117 de notre ère : une vexillation de la 3e légion *Cyrenaica* y offrit une dédicace *Iovi Optimo Maximo Sarapidi* pour le salut et la victoire (*pro salute et victoria*) de Trajan et du peuple romain.[17] Loin du temple que Y. Meshorer imaginait, construit sur les ruines même du Temple juif,[18] il est plus juste de restituer une chapelle d’unité, temporaire même, puisque les vexillations étaient par nature des corps mobiles. Le théonyme : Jupiter Optimus Maximus Sarapis témoigne, au début du IIe siècle, d’une fusion banale entre deux dieux maîtres du panthéon, le Jupiter romain et le Sarapis gréco-égyptien, que le monnayage colonial reproduira à l’envi. Les monnaies de la nouvelle colonie, placée sous le patronage du dieu capitolin, figureront le dieu alexandrin, toujours coiffé du *modius*, trônant, debout ou en buste.[19] La représentation contaminera, un siècle et demi plus tard, celle de Zeus Hammon dans la colonie de Néapolis de Samarie. Reconnaissable au bélier et à l’épi de blé, il est affronté à un trophée militaire.[20] Aux yeux des soldats, le dieu égyptien combinait les vertus d’un dieu officiel protecteur du Prince—*phi-*

[16] M. Avi Yonah, Newly discovered Latin and Greek Inscriptions, *QDAP* 12 (1946) n° 6 = *RICIS* 403/0201 (L. Bricault croît reconnaître Caracalla, mais cet empereur n’a pas subi de *damnatio*).

[17] *CIL* III 13 587e = Dessau 4393 = *RICIS* 403/0801.

[18] Y. Meshorer, *The Coinage of Aelia Capitolina* (Jérusalem 1989) 25-26.

[19] Par ex. *ibid.* n° 45 (Marc Aurèle/Sarapis trônant) ; n° 73a (Commode/Sarapis debout) ; n° 107 (Diaduménien/buste de Sarapis).

[20] Y. Meshorer, *City-Coins of Eretz-Israel and the Decapolis in the Roman period* (Jérusalem 1985) n° 144 (l’émission date de Volusien, soit deux ou trois ans après la fondation de la colonie sous Philippe l’Arabe, d’où la place des enseignes militaires).

Fig. 1. Legio (Syrie-Palestine), autel (Musée Rockfeller, Jérusalem).

losarapis depuis la proclamation de Vespasien à Alexandrie—[21] et d'un dieu réputé pour son écoute et sa providence—*praesentissimus* dit l'inscription de Legio. Le recours à Sarapis a pu y être appuyé par l'identité du curateur de l'inscription, le primipile *Isidorianus*, au nom théophore.[22] Sans même surinterpréter l'anthroponyme, les unités dédicantes : XVI^e^ *Flavia*, III^e^ *Cyrenaica*, VI^e^ *Ferrata*, ont toutes

[21] Cf. le pap. Fouad 8 qui rapporte son entrée triomphale, H. Musurillo, *Acta Alexandrinorum* (Leipzig 1961) V B.

[22] À Gadara en Décapole, des gemmes, donc des objets privés, figurant le buste du dieu gréco-alexandrin, coiffé du *calathos*, gravé au dessus d'un aigle dressé entre deux enseignes militaires ou couronné par une Victoire, cf. M. Henig & M. Whiting, *Engraved Gems from Gadara in Jordan* (Oxford-Plymouth 1987) respectivement nn° 35, 38 & 32.

les trois séjourné longtemps en Égypte, à Alexandrie principalement, avant d'être transférées vers le *limes* oriental. Ce lien privilégié avec l'armée oblige évidemment à s'interroger sur la diffusion du culte en dehors des camps et des colonies de vétérans, et donc sur la durée de ces manifestations dévotionnelles.

Le second domaine où une divinité égyptienne, Isis cette fois-ci, obtient une visibilité officielle, civique même dans un cas, est celui de la protection de la navigation, sur ce littoral si densément fréquenté entre l'Égypte et l'Anatolie.[23] Par Eusèbe,[24] nous savons que la fête de la Fortune/Tychè de Césarée Maritime avait lieu le 3 mars. Il est probable que la coïncidence calendaire avec le *Nauigium Isidis*[25] du 5 mars n'était pas fortuite. Sur la côte phénicienne, plus au nord, à Balanée, une inscription : Εἶσις Φαρία était gravée sur la base d'une statue de bronze,[26] semblable à celle trouvée à Marathus (au sud d'Arados) (fig. 2). Cette Isis-Tychè combinait les attributs de la Tychè d'Antioche (couronne de tours, corne d'abondance et gouvernail) et le *basileion* isiaque.[27] Elle est moins attestée dans les villes grecques de la côte palestinienne que sur la côte phénicienne, plus spécialement à Byblos pour des raisons locales qui tiennent aux influences rituelles égyptiennes sur la geste d'Adonis,[28] où son patronage civique se lit aussi sur un poids de bronze d'agoranome, frappé au *basileion*.[29] Pourtant, même en Phénicie, la protectrice civique et maritime, dont l'iconographie fut fixée à Antioche, s'y est fondue avec l'Astartè syro-phénicienne, la Déesse syrienne, bien plus

[23] Dans la litanie d'Oxyrhynchos, les épiclèses d'Isis sont en relation avec sa puissance ou sa bienveillance envers les marins : à Raphia, elle est *dynastis*, à Gaza, *euploia*, à Ascalon, *kratistè*.

[24] Eusèbe de Césarée, *Martyrs de Palestine* XI 30.

[25] Cf. des gemmes de Césarée dans A. Hamburger, Gems from Caesarea Maritima, *'Atiqot ES* 8 (1968) nn° 71, 73 & 74.

[26] *IGLS* IV 1309 = *RICIS* 402/0501. L. Bricault a repris l'étude de ce document dans un article intitulé *Du nom des images d'Isis polymorphe*, Stuttgart (à paraître).

[27] *LIMC* V 315c. Cf. une monnaie de Byblos, *BMC Phoen.* n° 14. Pour la figuration la plus fréquente, voile au vent, *BMC Phoen.* n° 46. En revanche, à Epiphaneia (Hama) dans l'intérieur, la tutelle portuaire n'existe plus, elle n'a plus que la *cornucopia*, *LIMC* V 305c.

[28] Cf. *supra* n. 1. La fête des *Adoneia* était tissée d'influences égyptiennes ; par ex. leur date correspond à celle de la crue du Nil (le lever héliaque de Sirius), cf. B. Soyez, *Byblos et la fête des Adonies*, ÉPRO 60 (Leyde 1977) et S. Ribichini, *Adonis. Aspetti « orientali » di un mito greco*, Studi semitici 55 (Rome 1981).

[29] Cf. Bricault, *Atlas* 73.

Fig. 2. Marathus (Syrie-Phénicie), Isis-tychè (*LIMC* V, 315c).

souvent qu'avec la déesse égyptienne. Les traditions pré-grecques l'emportèrent sur les traditions plus récentes d'époque hellénistique, au moment où les divinités égyptiennes accompagnent les Lagides sur la côte levantine.

Dans deux cités, la présence d'Isis était plus appuyée. À Ascalon, Isis s'affichait dans une topographie publique à la basilique somptueusement embellie sous Septime Sévère.[30] Des quatre pilastres retrouvés

[30] M. Fischer, The Basilica of Ascalon : Marble, Imperial Art and Architecture in

qui devaient orner l'attique de la nef centrale, trois figurent des Victoires ailées debout sur un globe porté par Atlas agenouillé. À travers eux, l'idéologie locale y assumait le message impérial de triomphe universel. Le quatrième pilastre (fig. 3) représente une Isis-Tychè, coiffée d'un haut *polos* à décoration égyptienne. Derrière l'épaule droite de la déesse, un personnage plus petit, la tête ceinte d'un diadème à cabochon étoilé, rappelle la tenue des prêtres de Sarapis.[31] Il n'est pas impossible que ce pilastre ait eu un correspondant représentant le partenaire masculin, comme plus au nord. À Azotos, une terre cuite figurait Sarapis coiffé du *modius* et du disque solaire entre deux serpents *uraeus*.[32] À la différence des autres cités palestiniennes où Sarapis est représenté selon des canons iconographiques grecs, sur le monnayage ascalonite, les divinités égyptiennes affichent des traits où se mêlent références égyptiennes et syro-phéniciennes. Sous Élagabal, un dieu égyptisant est figuré une main levée et l'autre tenant le fouet ; mais il est monté sur les lions comme les Baals syriens.[33] Sur le monnayage de Sévère Alexandre, c'est Isis qui porte la couronne *hem-hem* et tient le sceptre et le fouet, au dessus de trois têtes de lion (?) sur une monnaie de Maximin.[34] La cohabitation de traits égyptiens et syro-phéniciens se retrouve en Égypte même. À Canope, en 218 de notre ère, un Ascalonite a offert à Zeus Hélios Sarapis une image de son « dieu ancestral Héraclès-Bèlos, invincible », c'est-à-dire le Melkart tyrien.[35] L'interpénétration des influences venues du sud et du nord reflète la succession des dominations politiques. Elle affecte aussi la représentation du temple de Phanebalos tel qu'on le connaît, exclusivement par les monnaies. L'identité débattue de cette divinité

Roman Palestine, dans : *The Roman and Byzantine Near East : Some Recent Archaeological Research*, *JRA* Suppl. XIV (1995) 121-148.

[31] R. Savignac, Découverte d'une statue à Ascalon, *RBi* 2 (1905) 426-429, avait pensé à Harpocrate.

[32] Kater-Sibbes, *Sarapis* 81 n° 461. Le Talmud (*TB Av. Zar.* 11b [éd. Epstein (1935) 59]) évoque Ascalon parmi les enclaves païennes d'*Eretz Israel* et le sanctuaire de « *Çarifa-Çaripa* » parmi les temples idolâtres du Proche-Orient, dénomination sous laquelle on pourrait lire *Sarapia* ; cf. M. Jacobs, Pagane Tempel in Palästina—rabbinische Aussagen im Vergleich mit archäologischen Funden, dans : P. Schäfer & C. Hezser (éd.), *The Talmud Yerushalmi and Graeco-Roman Culture*, II (Tübingen 2000) 150.

[33] *BMC Palestine* n° 243.

[34] Respectivement *BMC Palestine* nn° 248-249 & 251-252 ; l'éditeur décrit une « *atef-crown* ». Je remercie L. Bricault d'avoir attiré mon attention sur ce point.

[35] *IGRR* I 1092 : θεὸν πάτρι[όν] μου Ἡρ[ακ]λῆ Βῆλον ἀνείκητον. Cf. C. Bonnet, *Melqart. Cultes et mythes de l'Héraclès tyrien en Méditerranée*, Studia Phoenicia 8 (Louvain-la-Neuve 1988) 131-132.

Fig. 3. Ascalon (Syrie-Palestine), pilastre D de la basilique (M. Fischer, The Basilica of Ascalon: Marble, Imperial Art and Architecture in Roman Palestine, dans *The Roman and Byzantine Near East: Some Recent Archaeological Research*, *JRA* Suppl. XIV [1995], 137, fig. 20a).

est à comprendre comme « visage » ou « manifestation de Baal », c'est-à-dire la Tanit phénicienne parèdre de Baal.[36] La figuration du temple (fig. 4)[37] est trop singulière pour conclure à une représentation architecturale symbolique, comme pour d'autres monnaies au

[36] G. Finkielsztejn, Phanébal, déesse d'Ascalon, *Studia Phoenicia* 9 (1992) 51-58, l'assimile à Astartè, ce qu'a réfuté G. Fuks, *Mediterranean Historical Review* 15/2 (2000) 232-235.

[37] *BMC Palestine* n° 191 (Antonin) & 231-232 (Septime Sévère).

Fig. 4. Ascalon (Syrie-Palestine), monnaie du règne d'Antonin le Pieux (*BMC Palestine* n° 191).

type du temple gréco-romain. Il se présente sous l'aspect d'un édifice avec une série de quatre portes qui séparaient trois cours en enfilade précédant le *naos* au fond. La façade extérieure trahit l'inspiration égyptisante avec la frise de cobras qui court le long de l'architrave, les colonnes latérales renflées en leur milieu et qui supportent en guise de chapiteau un disque ou un croissant (le soleil égyptien ou un signe de Tanit ?) et les deux *uraei* qui flanquent l'entrée.

Il n'est pas étonnant que, par suite de sa situation et de son port actif, Ascalon ait conservé ces marques d'une influence égyptienne traditionnelle. Mais les éléments manquent pour évaluer si, cultuellement aussi, Phanebalos/Astartè combinait les deux traditions et pour comprendre comment s'articulait le patronage d'Isis dans la basilique et celui de la *thea patria*, Atargatis-Derketo,[38] dont la colombe figurait sur les poids de la ville et sur les monnaies avec l'*aphlaston*. À Pétra, où les influences égyptiennes ont rencontré des traditions arabes et l'hellénisation, un groupe de représentations présente une symbiose iconographique comparable aux types monétaires d'Ascalon. Au sanctuaire rupestre du Waddi as-Siyyagh, une des niches rectangulaires abrite une déesse trônant, sculptée en haut-relief, dressée sur

[38] Cf. *IDélos* 2305 : Ἀστάρτηι Παλαιστινῆι Ἀφροδίτηι Οὐρανίαι (Astartè palestinienne, Aphrodite Ouranienne)

un socle du type du *môtab* nabatéen.[39] En monde arabo-nabatéen aniconique, l'anthropomorphisme trahit l'importation. Outre le nœud isiaque, l'identification d'Isis est confirmée par l'inscription datée de 25 avant notre ère : « Au premier d'Iyyar de l'an 5 d'Obodas le roi [*Obodas III*], cette déesse est Isis, qu'ont faite les fils de Barhobal fils de Qayyuma et fils de Tayma ».[40]

En tant que divinités salutaires ou auxiliaires d'entreprises destinées à forcer le destin, Sarapis et Isis sont respectivement présents dans deux sanctuaires, à Aelia Capitolina et à Césarée Maritime. Même si ces lieux gardent encore bien des secrets, ils témoignent de la façon dont pouvait se combiner l'intégration institutionnelle et l'assistance des dieux égyptiens dans des dévotions privées.

À Césarée Maritime, Isis et Sarapis semblent bien implantés. Leur image figure sur des documents divers, publics (monnaies) et privés (une inscription funéraire et de nombreuses gemmes[41]) qui parcourent tous les milieux. Dans le monnayage, les types à l'effigie de Sarapis tiennent le second rang en nombre après ceux de la Tychè. Mais, bien que la colonie romaine date de Vespasien (en 68), le dieu alexandrin n'est entré au répertoire des monétaires que sous Hadrien, lors du renforcement de l'installation romaine dans la province. Dès le I^er^ siècle pourtant, la capitale provinciale a accueilli des unités militaires passées en Égypte et la « litanie d'Oxyrhynchos », qui date sans doute de la deuxième moitié du I^er^ siècle de notre ère, indique qu'Isis y était adorée comme ἡ ἀγαθή. L'épiclèse pouvait rendre hommage à sa protection de la navigation, mais elle partage cette fonction avec une Tychè civique aux traits syro-phéniciens. Depuis 1993 et les fouilles de l'hippodrome hérodien, la présence

[39] F. Zayadine, L'iconographie d'Isis à Pétra, *MEFRA* 103 (1991) 283-306 fig. 9. Cf. une autre Isis trônant, sur la piste filant vers le Sinaï, *ibid.* fig. 11.

[40] Traduction J. T. Milik & J. Starcky, Inscriptions récemment découvertes à Pétra. Une dédicace à Isis de l'an cinq de 'Obodat III, *ADAJ* 20 (1975) 120-123 = *RICIS* 404/0501.

[41] Sans trop solliciter le nom d'une Cléopatra, une inscription funéraire confie deux enfants morts à Osiris, peut-être dans une famille d'immigrés, cf. C. M. Clayman & K. G. Holum, *The Greek and Latin Inscriptions of Caesarea Maritima* (Boston 2000) n° 158 = *RICIS* 403/0401. Cf. aussi une tête de Sarapis qui pourrait avoir appartenu à la décoration d'un bâtiment (un temple ?), Y. Turnheim & A. Ovadiah, Miscellaneous Ornamented Architectural Elements in Roman Caesarea, dans : A. Raban & K. G. Holum, *Caesarea Maritima. A Retrospective after Two Millenia* (Leyde-New York-Cologne 1996) 301 fig. 45.

d'Isis s'est affirmée. Le sanctuaire du stade, qui était divisé en trois petites chambres avec des niches, a livré quatre ex-voto en forme de jambe, inscrits du nom de Korè. Le contexte du lieu invite à considérer ces objets soit comme des remerciements pour une victoire, soit comme les témoins de rituels de défixion agonistique destinés à provoquer la protection—ou la malédiction—divine sur les chevaux et cochers engagés.[42] Ces objets voisinaient avec plusieurs éléments statuaires représentant Isis, Sarapis et Harpocrate (figg. 5a-b). La chapelle de l'hippodrome devait donc être consacrée[43] à une triade—Korè, Isis, Sarapis—, distincte de celle représentée sur le monnayage civique—Tychè-Dionysos-Déméter—.[44]

La seule statuaire ne permet pas de préciser les liens que les trois divinités de l'hippodrome entretenaient, mais l'Isis de l'hippodrome peut y avoir été appelée par Korè. Les arétalogies déroulent les multiples noms dont les divers peuples honorent Isis, dont celui de Déméter ou Korè/Proserpine.[45] Sa quête à Byblos, telle que la rapporte Plutarque, est calquée sur celle de la déesse grecque pleurant sa fille.[46] Dans la même veine, Sarapis apparaît sous la forme de Pluton, ainsi sur des gemmes ramassées dans les sables de Césarée.[47] Or, l'excursus de Tacite sur les origines du dieu rappelle que « la plupart, sur la base des attributs qui apparaissent en lui, ou par suite d'exégèses, supposent que c'est Dis » et que « à côté de l'image du dieu était aussi une figure de femme, que la plupart appelaient Proserpine ».[48] L'hypothèse peut être soutenue par un parallèle à Sébastè en Samarie, où l'on suit un schéma de succession d'Isis à Korè de la période hellénistique à l'époque romaine.[49] Une

[42] Cf. une tablette de défixion africaine, A. Audollent, *Defixionum tabellae* (Paris 1904) n° 233, et une tablette bérytaine, *SEG* 40 (1990) 1396.

[43] Pour Bricault, *Atlas* 70, au milieu du II^e^ siècle, « Sarapis, Isis et leurs compagnons possèdent alors des temples à Caeasarea Maritima en Palestine ». La formule est peut-être excessive.

[44] Cf. L. Kadman, *The Coins of Caesarea Maritima* (Jérusalem 1957) 53-56 et *BMC Palestine* nn° 142-143 (Philippe l'Arabe).

[45] Cf. par ex. l'hymne de Medinet Madi, E. Bernand, *Inscriptions métriques de l'Égypte gréco-romaine* (Paris 1969) n° 342 et Ovide, *Métamorphoses* XI 2 : « Reine du Ciel, … que tu sois Proserpine, l'effrayante, qui hurles la nuit … ».

[46] Le mythe tient beaucoup de celui de Déméter pleurant Corè, ce qui n'est pas étonnant car Sérapis lui-même tient de Hadès/Pluton, sous la forme de Jupiter Dis d'après Tacite, cf. *infra* n. 48.

[47] A. Hamburger, *Gems* nn° 5 & 8.

[48] Cf. Tacite, *Histoires* 4 83-84 (*passim*) ; Borgeaud & Volokhine, *La formation.*

[49] Une succession comparable dans un sanctuaire du Liban, à Kharayeb, cf. M.

Fig. 5a. Césarée maritime (Syrie-Palestine), Isis et Harpocrate (R. Gersht, Representations of Deities and the Cults of Caesarea, A. Raban et K.G. Holum éd., *Caesarea Maritima. A Retrospective after two Millenia*, Leyde-New York-Cologne, 1996 [Documenta et Monumenta Orientis Antiqui (DMOA) 21], fig. 7).

Fig. 5b. Césarée maritime (Syrie-Palestine), Sarapis (R. Gersht, Representations of Deities and the Cults of Caesarea, A. Raban et K.G. Holum éd., *Caesarea Maritima. A Retrospective after two Millenia*, Leyde-New York-Cologne, 1996 [Documenta et Monumenta Orientis Antiqui (DMOA) 21], fig. 9).

inscription du III^e siècle avant notre ère honorait Isis et Sarapis[50] et les archéologues anglais ont identifié comme un temple d'Isis l'édifice au nord de l'Acropole, qui fut occupé cinq siècles plus tard (au II^e siècle de notre ère) par un temple de Korè.[51] Korè avait un autre sanctuaire dans le stade, où elle était en position de divinité providentielle et prééminente : « Un seul dieu, le maître de toutes choses, Grande Korè, invincible ».[52] Il ne s'agit pas d'une Isis-Korè, comme on a pu l'envisager.[53] Pour l'époque romaine, les nombreux témoignages de Déméter et Corè à Sébastè[54] évoquent la tradition grecque et éleusinienne et ne présentent aucun trait isiaque ou égyptisant.

À Césarée, Sérapis était magnifié sur une amulette du III^e siècle (?) comme Εἷς Ζεὺς Σαράπις,[55] auquel fait écho, à Jérusalem, un petit médaillon de bronze aniconique du I^er siècle : Εἷς Ζεὺς Σαράπις | μέγας ὁ | ἐπήκοος | Σαράπις (Un est Zeus Sarapis, grand est Sarapis attentif aux prières).[56] Sous cette facette de sa personnalité, il est acclamé par tout l'Empire comme dieu sauveur et protecteur, « ex-alté » ailleurs par la formule *Zeus Hélios Mégas Sarapis*.[57] L'amulette inscrite est unique à Césarée. Elle est répertoriée

G. Lancellotti, I bambini di Kharayeb. Per uno studio storico-religioso del santuario, dans : B. Virgilio (éd.), *Studi Ellenistici* XV (Pise 2003) 341-370.

[50] *SIRIS* 361a = *RICIS* 403/0501.

[51] J. W. Crowfoot, K. M. Kenyon & E. L. Sukenik, *Samaria-Sebaste. Reports of the Work of the Joint Expedition in 1931-1933 and of the British Expedition in 1935*. I. *The Buildings at Samaria* (Londres 1942) 62-67. Les fouilles y ont mis au jour des figurines d'Astartè et des *ushabti*, donc un matériel aux références culturelles variées.

[52] D. Flusser, The Great Goddess of Samaria, *IEJ* 25 (1975) 13-20 : Εἷς θεος, ὁ παντῶν δεσπότης, Μεγάλη Κόρη, ἡ ἀνείκητος.

[53] L. Di Segni, ΕΙΣ ΘΕΟΣ in Palestinian Inscriptions, *SCI* 13 (1994) n° 17. Cette Isis-Korè aurait comme partenaire Hélios-Sarapis. L'auteure se fonde sur la dévotion hellénistique au couple égyptien et sur le qualificatif final (*aneikètos*), porté par Zeus Hélios Sarapis, par ex. sur une dédicace bien connue du mithraeum des thermes de Caracalla à Rome (*CIMRM* I n° 463 = *RICIS* 501/0126).

[54] Par ex. Déméter sur le char de Triptolème, Korè enlevée sur le char d'Hadès, la ciste mystique d'Éleusis. La statue de marbre de la fin du II^e siècle qui porte l'inscription est une copie d'un original du II^e siècle avant notre ère connu à Délos. La déesse est en *péplos*, coiffée du *calathos* surmonté d'un voile ; elle tient la torche, des gerbes de blé et une grenade, cf. J. W. Crowfoot, G. M. Crowfoot & K. M. Kenyon, *Samaria-Sebaste. Reports of the Work of the Joint Expedition in 1931-1933 and of the British Expedition in 1935*. III. *The Objects at Samaria* (Londres 1954) 73 n° 4 et pl. VIII 1.

[55] B. Lifshitz, Einige Amulette aus Caesarea Palaestinae, *ZDPV* 80 (1964) 81 n° VIII. Cf. à Doura Europos, une inscription, *RICIS* 404/0101.

[56] Di Segni, ΕΙΣ ΘΕΟΣ n° 28. Cf. aussi *infra* n. 70.

[57] Cf. L. Bricault, Zeus Hélios Mégas Sarapis, dans : *Michel Malaise in honorem*, Acta

par L. Di Segni en même temps que sept autres de même provenance, mais qui invoquent soit Εἷς θεός seul, soit Εἷς θεὸς βοήθι / ὁ βοηθῶν, soit Εἷς θεὸς ὁ νικῶν τὰ κακά, accompagnée, pour l'une d'entre elles, de la figuration d'un cavalier terrassant une figure prostrée personnifiant le Mal.[58] L'étude des trois dernières formules montre qu'elles appartiennent à des milieux juifs ou chrétiens, voire « gnostiques ».[59] Doit-on considérer qu'à Césarée, du fait de l'importance numérique des communautés monothéistes qui professaient une conception de la divinité qui rencontrait les théories païennes tardives, le *Heis Zeus Sarapis* reflèterait leur influence ? La question est bien difficile à trancher. Toutefois, on remarquera que dans d'autres régions de l'Empire, par exemple en Anatolie, les acclamations *Heis theos* se sont également développées dans des contextes différents.[60] En outre, lorsque les acclamations « au dieu un » exaltent un dieu du polythéisme, son théonyme personnalisé est toujours mentionné, comme on vient de le voir à Sébastè pour Corè et à Césarée pour Sarapis.[61] Pour les rabbins, ces objets portés en amulettes relevaient de l'idolâtrie, l'*avodah zarah*. Une tosefta d'*Avodah Zarah* établit une distinction entre « les objets recherchés tels que chaînes, boucles d'oreilles, colliers et bagues » qui sont interdits et les objets utilitaires qui sont permis même lorsqu'ils portent des images païennes.[62] Ils étaient familiers, comme nous l'apprend Pline l'Ancien pour la sphère latine : « même les hommes commencent à porter à leurs doigts l'effigie d'Harpocrate et les images des divinités égyptiennes ».[63] Une telle diffusion justifie que le Talmud ait légiféré : « Si l'on trouve une bague » à l'image d'un dragon (ce peut être le

Orientalia Belgica 18 (2005) 243-254. Un vers orphique cité par Julien, *Orat.* XI (*Helios Roi*) 10 [136a] = Macrobe, *Sat.* I, 18, 18 : Εἷς Ζεύς, εἷς Ἀίδης, εἷς Ἥλιός ἐστι Σάραπις. Pour l'évolution héliaque, Macrobe, *Sat.* I, 20, 18 : « La nature de Sérapis et celle du Soleil sont confondues et indissociables (*Serapis et Solis unam et individuam esse naturam*) ».

[58] Di Segni, ΕΙΣ ΘΕΟΣ nn° 7-10 & 12-14.

[59] Cf. E. Peterson, *ΕΙΣ ΘΕΟΣ. Epigraphische, formgeschichtliche und religionsgeschichtliche Untersuchungen*, Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 24 (Göttingen 1926 ; n^elle^ éd. C. Markschies, Würzburg 2005).

[60] Cf. N. Belayche, Quel regard sur les paganismes d'époque impériale ?, *Anabases* 3 (2006) 11-26.

[61] Pour Poséidon, cf. F. Manns, Nouvelles traces des cultes de Neotera, Sérapis et Poséidon en Palestine, *Liber Annus* 27 (1977) 236-237 n° 3 : Θεὸς βοήθος, Ποσείδων βοηθεῖ.

[62] *Tos. Av. Zar.* 3, 3 et *TB Av. Zar.* 43b (Epstein 1935) 217.

[63] Pline, *HN* 33, 12, 41.

serpent Chnoubis[64]) ou bien avec la figure de Sarapis, « qu'on la porte à la Mer Morte ».[65]

Une dernière cité mérite attention pour évaluer la place des dévotions d'origine égyptienne dans la Palestine romaine. À Aelia Capitolina, le sanctuaire dit de Bethesda ou de la Piscine probatique, du nom qu'il porte dans les Évangiles, était déjà thérapeutique dans la Jérusalem du temps de Jésus.[66] Les quelques lignes que lui consacre Eusèbe de Césarée dans l'*Onomasticon*, en se fondant sur l'*Évangile de Jean*, ne nous aident guère à préciser l'aspect des lieux ou l'identité de leur titulaire divin[67] et le dossier archéologique n'y supplée qu'incomplètement pour le moment.[68] Les restes du sanctuaire thérapeutique païen ont été retrouvés au nord de l'actuelle église Sainte Anne. Cette situation topographique, hors du tissu urbain, répond au critère des *Asclepieia* réputés pour être installés *ante portas*.[69] À l'époque de la colonie, donc après 130, le lieu offrait six bassins curatifs de petite taille et de formes irrégulières, maçonnés et /ou creusés dans des grottes qui existaient avant 70. Sans pouvoir restituer de façon précise le déroulement du processus médico-religieux, on peut imaginer que les malades s'y baignaient soit pour attendre la communication avec la divinité, soit pour obéir à des « ordres » du dieu, en se baignant ou en buvant l'eau, si l'on se fonde sur les pratiques d'Aelius Aristide dans ses *Discours sacrés*. Le petit temple sur podium, construit au sud, recevait offrandes sacrificielles et ex-voto. Les savants identifient le lieu soit comme un sanctuaire d'Asclépios, soit comme un sanctuaire de Sarapis, puisque les deux divinités pouvaient être assimilées en tant que patronnant le même champ fonctionnel. Εἷς Ζεὺς Σέραπις ἐπιφανὴς Ἀσκλήπιος σωτήρ, lit-on sur un anneau d'or inscrit.[70] La dédicace à Asclépios est plausible. Le dieu grec n'était pas inconnu en Syrie-Phénicie, où il a servi d'*interpretatio* au dieu phénicien Eshmoun, dont le grand temple se

[64] Cf. Hamburger, *Gems* nn° 110, 111 & 125.

[65] *M Av. Zar.* 3, 3.

[66] Cf. Belayche, *Iudaea-Palaestina* 157-169 pour une étude d'ensemble.

[67] Eusèbe, *Onomasticon* 240 (Klostermann).

[68] S. Duprèz, *Jésus et les dieux guérisseurs. À propos de* Jean *V*, Cahiers de la *RBi* 12 (Paris 1970). On attend la publication de la reprise des fouilles par C. Dauphin & J. Taylor.

[69] Plutarque, *Questions romaines* 94 (286d).

[70] E. Peterson, *Untersuchungen* 237 (il est conservé au British Museum). Cf. Tacite, *Hist.* 4, 84 : « Quant au dieu lui-même [Sarapis], beaucoup voient en lui Esculape, parce qu'il guérit les maladies ».

trouvait à Sidon, et dont le serpent était pareillement le symbole.[71] En Syrie-Palestine, Asclépios et Hygie sont fréquemment choisis pour occuper des revers monétaires, en particulier dans les cités qui avaient des thermes curatifs, comme Tibérias. À Aelia Capitolina, une monnaie représente Hygie, fille d'Asclépios, sur un rocher nourrissant un serpent. Pour autant, toutes les sources curatives n'étaient pas des lieux d'Asclépios.

Outre les pouvoirs thérapeutiques du dieu,[72] l'attribution du sanctuaire à Sarapis repose surtout sur la reconstitution d'un relief dramatiquement fragmentaire (fig. 6). Il figure un édicule tétrastyle à colonnes cannelées et à fronton triangulaire enserrant un arc à toit de conque. Au centre de la plaque, accompagné de deux épis de blé symboles de prospérité, est représenté un serpent, qui pourrait être d'Esculape, de Sarapis, ou même d'un autre dieu oraculaire ou providentiel comme le serpent Glykon d'Abonoteichos. L'identification du dieu égyptien s'appuie sur des parallèles iconographiques le figurant en Agathodaimôn-Sérapis,[73] qui assumait des fonctions chthonienne et bienfaitrice, la tête coiffée du *modius* comme sur les monnaies civiques.[74] Une fibule inscrite du II^e^ siècle, de provenance palestinienne elle aussi, figure le couple d'Isis et Sarapis sous cette même forme de serpents dressés.[75] L'inscription y acclame une divinité féminine difficile à identifier : « Grand est le nom de Neôtera ».[76] Les divinités égyptiennes participent ici à ces pratiques de glorification des dieux attestées dès le I^er^ siècle et déjà rencontrées à Sébastè et à Césarée. Le reste du matériel découvert fait à peine progresser

[71] Au II^e^ siècle avant notre ère (Degrassi, *ILRP* n° 41), une inscription trilingue trouvée en Sardaigne a été dédiée par un esclave, Cléon, à Eshmoun (en punique) appelé Asclépios et Esculape en grec et en latin.

[72] Cf. les guérisons opérées par Vespasien à Alexandrie, Tacite, *Hist.* 4, 81. Le mode de guérison de l'aveugle évoque la façon dont Jésus a guéri l'aveugle à la piscine de Siloè ; Pline, *HN* 28, 35-38, signale l'emploi courant de la salive dans le traitement des affections oculaires.

[73] Cf. un relief de Banasa, Hornbostel, *Sarapis* pl. 191 n° 310. Cf. aussi une gemme de Gadara où Sérapis assis est représenté entre deux serpents (*Agathodaimones*), Henig & Whiting, *Engraved Gems* n° 33.

[74] Cf. Duprèz, *Jésus*. Dans une étude à paraître, La stèle 'au blé et au serpent' : étude iconographique, Caroline Arnould-Béhar—que je remercie pour la communication de son manuscrit—a repris l'examen du relief et confirme la restitution (les plus anciennes représentations de Sarapis-Agathodaimon datent d'Hadrien).

[75] Cf. Merkelbach, *Isis regina* 80-81.

[76] F. Manns, Nouvelles traces des cultes de Neotera, Sérapis et Poséidon en Palestine, *Liber Annus* 27 (1977) 229-231 n° 1. Cf. *supra* n. 13.

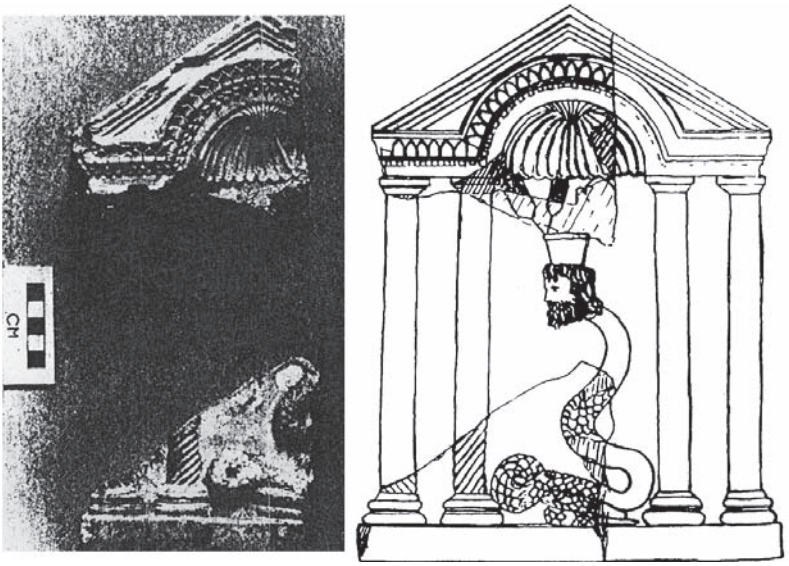


Fig. 6. Aelia Capitolina (Syrie-Palestine), relief du sanctuaire de Bethesda (S. Duprèz, *Jésus et les dieux guérisseurs. À propos de* Jean *V*, Paris, 1970 [Cahiers de la *Revue biblique* 12], pl. XVIII).

l'identification. L'objet le plus significatif est un pied votif offert par une Pompeia Lucilia (fig. 7a), sans doute une femme de notable civil ou militaire d'Aelia Capitolina. Il était chaussé comme celui d'Isis à Césarée (fig. 7b), mais ce dernier est probablement le reste d'une statue. Pour sa part, celui de Pompeia correspond aux objets définis par le Talmud de Babylone : « il s'agit de formes posées sur un socle », et que la Michna *Avodah Zarah* avait interdits : « Si on a trouvé … une forme de pied », elle est interdite « car à ce genre d'objets, on rend un culte ».[77] L'offrande d'un pied à Sarapis peut ne pas signifier seulement un ex-voto anatomique. À en croire Tacite,[78]

[77] *TB Av. Zar.* 41a et *M Av. Zar.* 3, 2. Sur la cheville de ces pieds monumentaux pouvait être fiché un buste du dieu, ou bien un de ses symboles, par ex. le foudre au revers d'une monnaie de Ptolémais (Valérien et Gallien), accompagné d'un caducée : Meshorer, *City-coins* n° 15. Sur une dédicace syrienne, le pied est surmonté de la figure d'un aigle : *SIRIS* 364 = *RICIS* 402/1201. D'autres divinités pouvaient également recevoir des « formes de pied », par ex. le Zeus Heliopolitain du Carmel honoré par un colon de Césarée : Y. Hajjar, *La triade d'Héliopolis-Baalbek*, ÉPRO 59 (Leyde 1977) I n° 227 (dédicace sur la plinthe d'un pied monumental).

[78] Tacite, *Hist.* 4, 81 : « Un autre, perclus de la main, demandait, à l'instigation du

Fig. 7a. Aelia Capitolina (Syrie-Palestine), sanctuaire de Bethesda ; ex-voto de Pompeia Lucilia (Dictionnaire de la Bible I 2 [1926], col. 1731 fig. 526).

Fig. 7b. Césarée maritime (Syrie-Palestine), pied d'Isis (R. Gersht, Representations of Deities and the Cults of Caesarea, A. Raban et K.G. Holum éd., *Caesarea Maritima. A Retrospective after two Millenia*, Leyde-New York-Cologne, 1996 [Documenta et Monumenta Orientis Antiqui (DMOA) 21], fig. 5).

le pied divin est opératoire, le toucher provoquant la guérison. Mais le procédé n'est pas réservé à Sarapis. Pyrrhus, roi d'Épire, guérissait les affections de la rate par le contact de son orteil droit, après avoir

même dieu (*eodem deo auctore*), que cette main fût foulée par la plante du pied du César (*ut pede ac uestigio Caesaris calcaretur*) ».

offert un coq blanc en sacrifice à Asclepios,[79] et Aelius Aristide a vanté les vertus des pieds d'Asclepios. Les mains comme les pieds sont des organes du toucher divin bénéfique et Sarapis a pu hériter ici du dieu grec. Cette mise en contexte n'arrive pas à départager les dédicataires potentiels de l'ex-voto de Pompeia au sanctuaire d'Aelia Capitolina. Assurément, l'offrande objective symboliquement et plastiquement le souci porté par la divinité à ses fidèles, tout en immortalisant la visite du fidèle. Ce pied peut être un ex-voto anatomique célébrant sa guérison, ou bien une figuration symbolique de l'épiphanie providentielle, ce qui renforcerait l'identification sérapiste du sanctuaire, puisque c'est au dieu alexandrin qu'ils sont le plus souvent dédiés.[80]

Le sanctuaire n'était pas étroitement thérapeutique, il était plus globalement salutaire. On y a en effet exhumé les représentations de deux bateaux marchands,[81] sans doute offerts en remerciement pour un sauvetage en mer, puisque le mât d'un des deux bateaux est représenté cassé. Les deux offrandes ne tranchent pas mieux l'identité du dieu du sanctuaire, puisqu'Asclépios aussi a protégé plusieurs fois son dévot Aristide des dangers de la mer.[82] Toutes les divinités guérisseuses, vécues comme de « grandes » divinités, ont débordé la conception théologique fonctionnaliste et étaient considérées comme des protecteurs permanents et universels. C'est pourquoi, il est tout aussi difficile de reconnaître une influence strictement égyptienne dans les figures surnaturelles (comme Chnoubis ou le serpent à queue de lion), ou dans les inscriptions (de type Iaô ou Abrasax) gravées sur des gemmes magiques.[83] Même s'il est indéniable que ces motifs s'enracinent dans la tradition hermétique égyptienne, à partir du II^e^ siècle, ces amulettes apotropaïques font partie de l'arsenal individuel de ce que P. Brown a appelé le nouveau « style » de l'évolution religieuse tardive. Comme beaucoup de leurs concitoyens de l'Empire oriental, les populations païennes, voire monothéistes,[84] palesti-

[79] Plutarque, *Vie de Pyrrhus* 6. Cf. aussi Pline, *HN* 7, 20 & 28, 34 sur les vertus thaumaturgiques de l'orteil droit du roi.

[80] Cf. M. Le Glay, Un 'pied de Sarapis' à Timgad en Numidie, dans : *Hommages Vermaseren*, II, ÉPRO 68 (Leyde 1978) 573-589.

[81] Cf. Duprèz, *Jésus* pll. XXI-XXII.

[82] Aelius Aristide, *Discours sacrés* II 12-14.

[83] Cf. Hamburger, *Gems*.

[84] Le Talmud les interdit : *TJ Av. Zar.* 3, 1 (Schwab XI 209 ; cf. *TB Av. Zar.* 43b [Epstein 1935] 216) établit une distinction entre une bague où la représentation de

niennes faisaient volontiers appel à l'aide d'un dieu vécu comme maître, donc sauveur. Ce pouvait être Sarapis ou toute autre divinité, qui reste souvent anonyme pour nous, mais ne l'était sûrement pas pour son dévot. Derrière une dédicace de Césarée offerte au Θεῶι μεγάλωι δεσ[πότηι][85] peut se cacher le dieu égyptien ou n'importe quel dieu de puissance ex-alté.

Le sanctuaire de Bethesda est à l'image d'autres lieux de culte thérapeutiques du reste de l'empire, dont la réputation a traversé les cultures et les systèmes religieux. Après la fondation de la colonie d'Aelia Capitolina sur les ruines de Jérusalem, la nouvelle population païenne installée a pu relier les traditions curatives du lieu avec ses propres traditions de dieux guérisseurs appartenant aux paganismes gréco-romain, syro-phénicien et égyptien. D'après l'iconographie du relief du temple, Sarapis a des chances d'avoir été le titulaire du sanctuaire. Mais, l'assistance qu'il procurait au plan médical, et plus largement comme garant du salut, le distinguait bien peu d'Asclépios, sur lequel sa figure a été partiellement modelée et avec lequel il lui arrive d'être assimilé.[86]

Au terme de ce parcours en Judée-Palestine, il ne semble pas que le Nil se soit déversé dans le Jourdain … ni même dans l'Oronte. Les cultes égyptiens sont certes présents en Palestine, comme ailleurs dans l'Empire, mais de façon dispersée et non majoritaire dans les choix religieux des dévots publics ou privés. Cela peut surprendre quand on sait qu'ils furent introduits dès la période hellénistique et que les Lagides contrôlèrent un temps le Levant sud. Lorsqu'ils sont installés dans les cités de façon visible, même si ce n'est pas de façon officielle, leur intégration s'est opérée selon les mêmes modalités que dans d'autres parties de l'Empire : rôle des populations migrantes (commerçants et soldats) dans leur introduction, installation sur le littoral pour des raisons obvies de lieu d'arrivée, rôle des personnels civils et militaires vecteurs de la « romanisation », à partir du moment où Sarapis est devenu un protecteur de la personne impériale et s'est fondu avec le grand dieu du panthéon gréco-romain. Ce dernier trait explique, pourtant, en partie le décalage constaté entre

l'idole est en relief (*i.e.* les camées)—qui est permise—et celle où l'idole est en creux (*i.e.* les intailles)—qui est interdite.

[85] B. Lifshitz, Inscriptions de Césarée en Palestine, *RBi* 74 (1967) 56 n° 1.

[86] Cf. *supra* n. 70.

la quasi-omniprésence de Sarapis sur les monnaies et la présence plus discrète d'Isis. Sarapis eut beau inspirer les monétaires, cela ne lui a pas gagné nécessairement des attachements dévotionnels, du moins dans l'état actuel des connaissances. Cependant, le fait qu'il soit nommé ainsi qu'Isis dans le Talmud,[87] alors que les dieux païens ne reçoivent que des noms génériques (Merkulis pour les dieux grecs et Baal Peor pour les dieux syro-cananéens) est l'indice d'une présence réelle.

La singularité de la Judée-Palestine, terre de monothéistes même s'ils furent malmenés aux I^er^ et II^e^ siècles, ne semble pas la distinguer, à cet égard, du reste de la Syrie. Byblos mise à part, les deux divinités égyptiennes y ont suivi l'évolution religieuse d'ensemble de l'Empire, favorisant son chef et ses serviteurs en contexte public et protégeant les individus dans leurs besoins privés. Isis ne s'y est guère imposée comme grande déesse. Serait-ce parce que la place pour une divinité féminine bienfaisante était déjà occupée par une autre figure féminine d'origine locale, l'Astartè, déesse syrienne, qui est la protectrice civique un peu partout ?

[87] Cf. S. Lieberman, *Greek in Jewish Palestine. Studies in the Life and Manners of Jewish Palestine in the II-IV Centuries CE* (New York 1942) 139-141.

IMAGES OF ISIS AND HER CULTIC SHRINES RECONSIDERED. TOWARDS AN EGYPTIAN UNDERSTANDING OF THE *INTERPRETATIO GRAECA*

Robert Steven Bianchi

This essay examines three shrines, dated to the second century AD, which are located at Ras el-Soda and Luxor in Egypt and at Gortyn on Crete, with regard to their architectural plans and sculptural programs together with aspects of the Iseum at Pompeii and passages from Apuleius. Its objectives are (1) to suggest the possible origins of their architectural plans, (2) to describe the function of the cult praxis in terms of those plans, and (3) to test the validity of the hypothesis positing the existence of an archetypal cult statue of Isis with an inquiry into the nature of her cork screw or so-called "Libyan locks" and her knotted costume. The discussion ends with an analysis of the "Reception of Io" from the Iseum at Pompeii in order to consider whether an *interpretatio aegyptiaca* or *interpretatio graeca* is warranted when regarding images modernly identified as depictions of Isis with demonstrable pharaonic antecedents.

I would like to begin by examining the architectural plans of the shrines at Ras el-Soda, Luxor, and Gortyn. The plan of Ras el-Soda is both prostyle and tetrastyle.[1] The shrine at Luxor, although peripteral, is likewise tetrastyle.[2] It is difficult to determine the pre-

* I wish to express my gratitude and indebtedness to both Miguel John Versluys and Laurent Bricault for inviting me to participate in this colloquium and expediting certain logistical matters on my behalf. I have benefited enormously from the discussions during the sessions and have attempted to incorporate the more relevant comments into the following essay, any and all errors in which remain my sole responsibility. I wish to acknowledge the assistance of Kyria Marcella Osborne for editing the final version. I should also like to express my indebtedness to Linda Feinstone of Archaeological Tours of New York City for affording me the unprecedented opportunity of visiting Naples where I could study both the Iseum in situ and its wall paintings in the museum while working on drafts of this essay in an unhurried and academically-charged environment.

[1] I refer the reader to the essay by F. Naerebout in this volume for details about this temple.

[2] J.-C. Golvin, Fr. Dunand, G. Wagner, and S. Abd El-Hamid, Le petit Serapeum de l'époque d'Hadrien, in: *Histoire et Archéologie: Égypte. Louqsor. Temple du ka royal*. Dos-

cise architectural plan of Shrine B at Gortyn, but it is, nevertheless, evident that the façade of the sanctuary proper was, likewise, tetrastyle.[3] Tetrastyle as well is the plan of the Iseum at Pompeii.[4] One could argue that the tetrastyle plan of these four shrines mitigates in favor of accepting Michael Sabottka's proposed reconstruction for a temple of Serapis at Alexandria as a prostyle, tetrastyle building,[5] the plan of which may very well have served as the model for that of the shrines under discussion.[6] This tetrastyle design is fundamentally different from that of some of the pharaonic birth houses, or mammisis, of the Egyptian Late Period as comparisons with the plans of those at Armant, Dendera, Edfu, and Kom Ombo demonstrate.[7] In fact, the architectural plan of these shrines under discussion is fundamentally Greek. It is, therefore, significant to note in this regard that the Greek architectural practice of corner contraction, whereby the central intercolumniation of the façade is wider than the narrower intercolumniation on the left and right hand sides, is present in the placement of the second and third columns at both Ras el-Soda and at Luxor, and that this feature is likewise present in the design of the tetrastyle plan of the Iseum in Pompeii.

The shrine at Luxor was provided with a lateral entrance[8] as was the Iseum at Pompeii. Whether there was lateral access at Ras el-Soda

siers 101 (January 1986) 68; and for a more detailed discussion, J.-C. Golvin and S. Abd el-Hamid, in: J.-C. Golvin, S. Abd El-Hamid, G. Wagner, and Fr. Dunand, Le petit Sarapieion romain de Louqsor I. Étude architecturale, *BIFAO* 81 (1981) 115-128.

[3] A. di Vita, A Special Water Spout with a Crocodile Head and the Egyptian Temple (or Temples) of the Egyptian Deities in Gortys, in: A. ΚΑΡΕΤΣΟΥ (ed.), *ΚΡΗΤΗ—ΑΙΓΥΠΤΟΣ (Μελέτες)* (Athens 2000) 232-243, particularly 24, and figures 11-13, for the suggested plans and elevation of this architectural complex.

[4] O. Elia, *Monumenti della pittura antica scoperti in Italia. Sezione Terza. La pittura hellenistico-romana. Pompei. Fasc. III-IV. Le pitture del Tempio di Iside* (Rome 1941) 2 and figure 2; and for an up-to-date bibliography, see the contribution in this volume by E. M. Moormann.

[5] G. Grimm, City Planning?, in: *Alexandria and Alexandrianism* (Malibu 1996) 64-65, and figures 13 (distyle in antis) and 14 (prostyle, tetrastyle); and *idem*, Le Sérapéion, in: *Musée du Petit Palais, La gloire d'Alexandrie, 7 mai-26 juillet 1998. Une exposition des musées de la Ville de Paris* (Paris 1998) 94.

[6] This plan is repeated at Lambaesis, Algeria (C. Canby, *A Guide to the Archaeological Sites of Israel, Egypt, and North Africa* [New York 1990] 247-249) in the sanctuary dedicated to Isis and Serapis, for which, see, J.-P. Laporte, Isiaca d'Algérie (Maurétanie, Numidie et partie de la Proconsulaire), in: *Isis en Occident* 249-320, esp. 288-291.

[7] D. Arnold, *Temples of the Last Pharaohs* (New York 1999) 25 and 285.

[8] On more detail on this topic, see the contribution by F. Naerebout in this volume.

may be moot, but the presence on the east of both an exterior staircase and a doorway into the eastern chamber suggests the possibility of access from the side.[9] The published plan of the shrine at Gortyn also appears to omit a lateral access, but the complex to the south and perhaps also to the east at the rear of the shrine, as indicated in some plans,[10] argues in favor of such communication.[11]

The shrine at Ras el-Soda was elevated on a podium, as was the shrine at Luxor, although, admittedly, the elevation was not as high. The shrine at Gortyn, as the new axiometric reconstruction by Antonio di Vita reveals, was also elevated on a podium[12] and a similar podium is clearly evident in the design of the Iseum at Pompeii.[13] These shrines elevated on podia were erected within precincts, and their situation within either a rural or an urban landscape is an often overlooked aspect of their architectural character. The shrine at Ras el-Soda dominated the environs of a private estate and may have commanded a view of a suggested ceremonial route passing from Alexandria to Canopus,[14] although its dismantling and re-erection has visually destroyed this ancient appearance forever.[15] The shrine of Luxor was similarly elevated within its own precinct and dominated views cast from the area between the dromos and the first pylon of the temple of Luxor to the West Bank.[16] The shrine at Gortyn likewise dominated its precinct, and the podium of the

[9] A. Adriani, *Repertorio d'arte dell-Egitto Greco-romano. Series C-Volume I-II, Testo et Tavole* (Palermo 1963) 100-101 and plate 32, figures 113-115, no. 56, respectively. Fr. Dunand and C. Zivie-Coche, *Dieux et hommes en Égypte, 3000 av. J.-C.–395 apr. J.-C.* (Paris 1991) 293, accept the possibility of the existence of such lateral access into this shrine.

[10] di Vita, *Water Spout* figures 10, 11, 12a-12b, 13 and 14.

[11] Such a lateral access also seems to have been incorporated into the plan of the shrine at Lambaesis, for which, see, M. Le Glay, Isis à Lambèse, in: C. Berger *et al.*, *Hommages à Jean Leclant. 3. Etudes Isiaques* (Cairo 1994) 343-346, especially, 345 and 355, figure 4.

[12] di Vita, *Water Spout* 241 and figure 13.

[13] This is the case as well for the shrine at Lambaesis, for which, see, Laporte, *Isis* 28 and figure 17.

[14] See the contribution by F. Naerebout in this volume.

[15] (Anonymous), Isis on the Move, *Egyptian Archaeology* 7 (1995) 33.

[16] As an aerial view (Golvin *et al.*, *Serapeum de l'époque d'Hadrien* 66) reveals and the comments by Golvin and el-Hamid, *Le petit Sarapieion romain* 115-116 demonstrate, this shrine was well-situated in order for celebrants to gain an overview of any pharaonic, Egyptian religious processions entering or exiting the Luxor Temple as well as of those which involved travel across the Nile River to the West Bank.

Iseum of Pompeii elevated this shrine within its precinct and cast it in high relief against the backdrop of the theater.

To date, there is no academic consensus regarding the origins of the podia used in the design of these shrines.[17] I would, nevertheless, regard the presence of the podium within the same Hellenic architectural tradition from which the corner contraction of the columns of the façade derives. These two design tenets are functional necessities for the praxis of the cult, as I understand it. The podium elevates the shrine and imbues it with a commanding, visual position within the shrine's precinct. The elevation of the sanctuary of Asklepios at Kos[18] is an excellent and early example of this Hellenic architectural principle as is the later Temple of Artemis in Jerash, Jordan.[19] As private foundations, the benefactors of the shrines at Ras el-Soda[20] and Luxor,[21] for example, did not have the princely or imperial patronage necessary to erect such grand sanctuaries, but they could at least emulate the dramatic theatricality afforded by such architectural principles, and did so because theater was certainly integral to the Alexandrian religious experience. I am, therefore, suggesting that the architectural plan of these shrines was such that their form reinforced their function, and that that function was a theatrically-staged epiphany of the divine, based upon the following hypothetical reconstruction of the religious praxis associated with such shrines.

On the appointed day of the ceremony, the presiding cleric(s) would gain entry into the shrine via a lateral passage in order to prepare themselves concealed from the congregation whose members would thereafter assemble in the precinct in front of the podium. At a pre-determined moment, the door(s) of the shrine would be thrown open, revealing the divine images within.

---

[17] See the essay by F. Naerebout in this volume, especially 517 ff.

[18] J. J. Pollitt, *Art in the Hellenistic Age* (Cambridge 1986) 230-242, in his section entitled, Theatricality, and figure 246 for a line drawing of the sanctuary of Asklepios at Cos.

[19] R. Khouri, *Jerash. A Frontier City of the Roman East* (London 1986) 98-107 and figures on 104 and 105, for the Artemis Temple.

[20] The individual responsible for this shrine is presumed to be the individual named in the dedicatory inscription found on the pedestal supporting a foot now in Alexandria, Graeco-Roman Museum 25788: Adriani, *Ras el-Soda* 145-146.

[21] The dedication is inscribed in Greek on the lintel, see Golvin *et al.*, *Le petit Sarapieion romain* 115-148.

The throwing open of doors is also characteristic of ancient Egyptian religious praxis, but this phenomenological similarity is insufficient grounds for positing an Egyptian influence on the praxis here described. In the Egyptian practice, the ceremony is generally performed in the inner sanctum, with only the selected members of the highest order of the clergy in attendance at dawn when the first rays of the sun's light metaphorically strike the cultus making manifest the mythological first occurrence symbolizing the creation of the cosmos as the ancient Egyptians understood it. A variant of this praxis involves the cultus on the rear wall of some temples of the Greek and Roman Period.[22] The praxis as I understand it for the shrines under discussion takes place in the open with the faithful in attendance and is related to an epiphany.

The podium would enhance the performance, elevating it above the congregation's eye level for greater visual and spiritual impact, in precisely the same manner suggested for the use of the elevated platform at Mustapha Pascha 3 in Alexandria, which was likewise provided with a lateral means of communication.[23] The widened central intercolumniation would enhance the ability of the congregation to witness the performance. One of two Campanian wall paintings[24] artistically evokes such a ceremony in broad strokes and the subject of a deity within a shrine, often encountered in terracotta figurines of the period, may allude to such an epiphany as well.[25]

---

[22] A. Gutbub, Éléments ptolémaïques préfigurant le relief cultuel de Kom Ombo, in: H. Maehler and V. M. Strocka (eds.), *Das ptolemäischen Ägypten. Akten des internationalen Symposions 27.-29. September 1976 in Berlin* (Mainz 1978) 165-176. For another late variation on this practice, see K. P. Kuhlmann, Gleanings from the Texts in the Sanctuary of Amun at Aghrumi (Siwa Oasis), *MDAIK* 57 (2001) 188-189.

[23] Venit, *Alexandria*, particularly 61-65 [Mustapha Pascha 3] and 65-67, for her discussion of theatricality.

[24] See Tran tam Tinh, *Pompéi* 100-102 with plate XXIII; this and the wall painting illustrated in plate XXIV (Naples, National Archaeological Museum 8924 and 8919) are now known to have been come from Herculaneum, "provengono da una casa press il teatro di Erculana, scavata di Borbon," for which see E. M. Moormann, *La pittura parietale romana come fonte di como scenza per la scultura antica* (1988) 122-123 sv. 053. These two ancient works are to be regarded as suggestive of the putative ceremony I am invoking, but should, however, not be regarded within the context of such exploitive, more modern recreations such as that by J. L. Desprez, for the artistic license of which, see Versluys, *Aegyptiaca Romana* 17-19.

[25] Paris, Musée du Louvre E20840: Fr. Dunand, *Catalogue des terres cuites gréco-romaines d'Égypte* (Paris 1990) 317-318, catalogue number 961; this image was already associated with the shrine at Luxor by Golvin and El-Hamid, *Le petit Sarapieion romain* plate XXIXB.

The praxis just described conforms to other ceremonies performed in the observation of Greek cults, as comparison with recent suggestions about the performances associated with the Telesterion of the Mysteries at Eleusis confirms.[26]

I would, therefore, conclude that these shrines, indebted to Hellenic rather than to pharaonic traditions for their form and function, were stages for such dramatic religious presentations. As such their architectural plans generally seem to adhere to an ideal which all private benefactors attempted to follow. That plan included a rectangular shrine with lateral access to its interior, a tetrastyle façade with corner contraction, and an elevated podium. In theory, at least, the tetrastyle façade may have had its origins in a temple of Serapis erected in Alexandria.[27]

There is a greater dimension to all of this, namely, the impact that this architectural plan may have exercised on native Egyptian architecture. It is possible that the elevated podium of the pharaonic-style north temple[28] which so dominates the Egyptian site of Karanis (Kom Ouschim) is itself indebted to these podia as is, perhaps, the lateral entrance to such pharaonic temples as that at Dendur.[29]

The inclusion of statues of different deities within the shrines at Ras el-Soda, Luxor, and Gortyn suggests that the praxis included these sunnaoi theoi, all of whom were revealed simultaneously. The presence of such a college of deities represented by the sculptures associated with these shrines contributes to a modern scholar's dilemma with regard to any Aristotelian identification of the principal deity of those shrines. We may modernly wish to identify each of these shrines as an Iseum or a Serapaeum,[30] but did the ancients actually do so?

---

[26] C. Sourvinou-Inwood, Reconstructing Chance: Ideology and the Eleusian Mysteries, in: M. Goden and P. Toohey (eds.), *Invention Ancient Culture. Historicism, Periodization and the Ancient World* (London 1997) 132-164 especially 140. I am grateful to Panayotis Pachis for calling this article to my attention.

[27] J. S. McKenzie, S. Gibson & A. T. Reyes, Reconstructing the Serapeum in Alexandria from the archaeological evidence, *JRS* 94 (2004) 73-112.

[28] E. K. Gazda (ed.), *Karanis. An Egyptian Town in Roman Times* (Ann Arbor 1983) 32-38.

[29] Arnold, *Temples* 244 and 246, figure 206. The lateral entrance on the south side is original to the structure; that on the north side was cut into the exterior wall by the Christians when the temple was consecrated as a church, for a photograph of this recutting, see C. Aldred, The Temple of Dendur, *The Metropolitan Museum of Art Bulletin* 36, no. 1 (Summer 1978) 54 figure 38.

[30] The complexities of attempting to identify the principal deity of the shrine at

In the Greek inscription on the pedestal of the foot found within the shrine of Ras el-Soda[31] Isidoros, the dedicator, claims that he dedicated this foot to a deity, whom he does not specifically name, as a result of having recovered from a near fatal fall. There is no grammatical reason for connecting this dedication with Isis, because μάκαρ is often associated with deities in general. The putative restoration of a bust of Isis on top of the globe over the ankle of this foot in support of its association with Isis[32] is equivocal inasmuch as such feet, although associated with Isis as ex-votos,[33] are often associated with Serapis,[34] or both[35] as well as with other deities.[36]

Gaius Iulius Antoninus, who claims responsibility for the shrine at Luxor in the architrave's Greek dedicatory inscription,[37] served as a neocoros of Serapis but states that the shrine is for, "Zeus Helios, the great Serapis." One gains the distinct impression that "great Serapis" is in apposition to Zeus Helios[38] particularly since

---

Luxor have been reviewed by Fr. Dunand, in: *Le petit Sarapieion romain* 135-136. See also Versluys, *Isis Capitolina* 421-448 esp. 448. I should here like to suggest that during the course of the Roman Imperial Period, temples almost certainly dedicated to Serapis, a deity more intricately associated with individual emperors than was the goddess Isis, are those which are monumental in scale, the size of which literally dwarfs the modest dimensions of the shrines under discussion. Of these, the most impressive are those at Ephesos and Pergamon, for which now see several essays in A. Hoffmann (ed.), *Ägyptische Kulte und ihre Heiligtümer im Osten des Römischen Reiches. Internationales Kolloquium 5./6. September 2003 in Bergama (Türkei). Byzas* 1 Veröffentlichungen des DAI Istanbul (2005).

[31] Alexandria, Graeco-Roman Museum 25788 and 25789: Adriani, *Ras el-Soda* 145-146.

[32] Alexandria, Graeco-Roman Museum 25788: Adriani, *Ras el-Soda* 145-146.

[33] *Inter alia*, Dunand, *Culte d'Isis* plate XVII; and E. K. Gazda, *Guardians of the Nile* (Ann Arbor 1978) 14.

[34] *Inter alia*, L. Castiglione, Zur Frage der Serapis-Füsse, *ZÄS* 97 (1971) 30-47; and *idem*, Das wichtigste Denkmal der Sarapis-Füsse im British Museum wiedergefunden, *Studia Aegyptiaca* I (1974) 75-81. See also the article in this volume by N. Belayche.

[35] M. Malaise, La piété personnelle dans la religion isiaque, *Homo Religiosus* 5 (1980) 106ff.

[36] See both L. Castiglione, Tables votives à empreintes de pied dans les temples d'Égypte, *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae* [Budapest] 20 (1967) 239-252, and D. Devauchelle, Les graffites démotiques du toit du temple d'Edfou, *BIFAO* 83 (1983) 123-131.

[37] Golvin *et al.*, *Le petit Sarapieion romain* 129-134.

[38] This suggestion is confirmed by other epigraphical documents, such as F. Kayser, *Recueil des inscriptions grecques et latines (non funéraires) d'Alexandrie impériale (Ier-IIIe s.apr.J.-C.)*, Bibliothèque d'Étude 108 (Cairo 1994) 190-193 catalogue number 55 (*disparu*); Merkelbach, *Isis regina*; and the observations most recently made by L. Bricault, Zeus Hélios Mégas Sarapis, *Acta Orientalia Belgica. La langue dans tous ses états.*

the dedicator goes on to state that he dedicated the temple and an image, το ζωδιον,[39] as a result of a vow, and only later in this inscription does he refer to additional representations.[40] Only one fragment, namely, that of the lower part of a statue uncovered during the excavations, has been tentatively identified as this image of Zeus Helios, the great Serapis[41] but since no photographs of this object have been published to accompany its vague verbal descriptions, the suggestion cannot be verified.

I wish to point out that all scholars studying this inscription have assumed that the images which it mentions are to be identified with the sculptures discovered in association with this shrine during the excavations of 1950-1951. Few, however, have remarked about the fact that the noun used in both instances is a diminutive, το ζωδιον and τα ζωδια. This use of that noun may warrant further investigation; it would be interesting to determine whether the connotative meaning of this noun included life-sized statues.

I would, therefore, suggest that we refer to such edifices as "shrines to Egyptian deities," which is a more neutral and less misleading designation, particularly since the evidence as it relates to the identity of the principal divinities at both Ras el-Soda and Luxor is so ambiguous.[42] One wonders if there was a shift in emphasis during the Roman Imperial Period because the dedicatory inscriptions

Michel Malaise in honorem XVIII (2005) 243-254 commenting on Cairo, The Egyptian Museum CG 27572.

[39] Golvin *et al.*, *Le petit Sarapieion romain* 129-130.

[40] Golvin *et al.*, *Le petit Sarapieion romain* 129-130, "*τα καταλοιπα ζωδια*, "the left over/remaining images;" Wagner calls attention to the adjective, but does not pursue its implications. Golvin *et al.*, *Le petit Sarapieion romain* 115-148; and Golvin *et al.*, *Serapeum de l'époque d'Hadrien* 66-67.

[41] J. Leclant, Fouilles et travaux en Égypte, 1950-1951. I, *Orientalia* 20 (1951) 455, "Au milieu des parois extérieures étaient ménagées des niches, l'une demi-circulaire du côté Sud (au pied de laquelle a été retrouvée la partie inférieure d'un personage, probablement Sérapis)…" This fragment is the only one identified as belonging to a male representation; a second, apparently either too damaged or fragmentary, has been identified as a female figure, suggested to be a second representation of Isis herself. Nevertheless, it is quite possible that this second female figure depicts a private individual, perhaps a family member of the dedicator, based on a possible parallel afforded by the discovery of a second female figure among the ensemble of four statues discovered at Gortyn, one of which is most likely a depiction of the goddess Isis. Both this shrine at Luxor and that at Gortyn were private benefactions and both record this information in the Greek dedicatory inscriptions of their respective architraves.

[42] M. Bommas, Du, der du eintrittst, wirst das Seiende erkennen, *Städel Jahrbuch* NF 19 (2004) 141-142.

associated with these two temples appear to be very different in both form and content from private dedicatory, temple inscriptions from the Hellenistic Period in which the names of the deities to whom the temples were dedicated are clearly stated, and these inscriptions appear to be relegated to plaques, ostensibly set into a wall of the sanctuary rather than being cut into the architraves.[43] The seemingly ambiguous identification of the deities honored in these two dedicatory inscriptions of Roman Imperial date may be purposeful because they relate to privately sponsored shrines which appear to be distancing themselves from more public temples in which the name of the ruling emperor together with that the principal deity are invoked.[44]

The practice of erecting images of what appear to be sunnaoi theoi in these privately dedicated shrines to Egyptian deities seems to parallel a practice common to other shrines during the Roman Imperial Period. I call to one's attention a shrine of similar dimension, although admittedly of different architectural plan, from San Martino ai Monti near Rome,[45] which is dated to the Antonine Period around 180 AD, but apparently continued in use into the fourth century AD. Known from several engravings, this shrine has been identified as a Chapel to Tyche, represented by the principal statue within (Figure 1). We wish to stress, however, that she is represented in the guise of Isis,[46] at least in so far as her headdress is concerned, and that she is accompanied by images of sunnaoi theoi, among whom Serapis is immediately recognizable.[47] There may be a greater connection between these privately funded and dedicated chapels and shrines in the Roman world than one initially imagines, and the correspondences between Isis and either Tyche and/or For-

[43] See, for example, Mariemont, Musée royal de Mariemont, Gr 125: P. Ballet, in: *La glorie d'Alexandrie* 246, catalogue number 185.

[44] See, for example, the dedication inscribed on the architrave of the South Temple at Karanis (Kom Ouchim), E. Bernand, *Recueil des inscriptions grecques du Fayoum. I. La "Meris" d'Hérakleidès* (Leiden 1975) 176-178.

[45] C. C. Vermeule, III, *Greek Sculpture and Roman Taste* (Ann Arbor 1977) 63-65; and Versluys, *Aegyptiaca Romana* 345-346, for a convenient list of recent works dealing with the context of private cults.

[46] Vermeule, *Roman Taste* figure 59. For the difficulties in identifying these nuanced distinctions between various goddesses and Isis, see, M. Malaise, *Le problème de l'hellénisation d'Isis*, in: *De Memphis à Rome* 1-19 particularly 9.

[47] Vermeule, *Roman Taste* figure 59, where a bust of Serapis appears in the bottom, right hand niche.

Fig. 1. The Chapel to Tyche with sunnaoi theoi, Rome, near San Martino ai Monti (Engraving by L. Ronci. From Bullettino Comunale 13 [1885], pl. III, adapted from Cornelius C. Vermeule, III, Greek Sculpture and Roman Taste (Ann Arbor: The University of Michigan Press, 1977), figure 59).

tuna would now appear to be more complex and polyvalent than generally thought.

Although there is some concern that the sculptures within this shrine at San Martino ai Monti, which are original, may have been rearranged at the time of their discovery in 1885 to suit the whims of their owner, the fact remains that small, private chapels adorned with sculpture depicting deities either associated with or identified as Egyptian deities were not limited to the shrines of the Egyptian deities under discussion. A second example is provided by the sculpture found within the "Edicola dei Carneadi" in the Sanctuary of Apollo at Cyrene, in which precinct a temple ostensibly dedicated to Isis and Serapis was also located.[48] These two examples are additional support for the suggestion that the shrines to the Egyptian deities which we have been discussing share more in common with religious practices of the Classical world than they do with those of pharaonic Egypt.

If the form and function of the shrines under discussion are indebted to Hellenic antecedents, is the iconography, and hence interpretation, of their associated sculptural programs likewise Hellenic in form and content? In order to respond to that question, we will now discuss the sculptures found at Ras el-Soda, Luxor, and Gortyn by concentrating on the principal female figure which we will present in association with the wall painting of The "Reception of Io from Pompeii[49] and passages written by Apuleius.[50]

The sculptural ensemble from Ras el-Soda,[51] which is the best known, contains an image of a nude youth with index finger to his mouth, identified as Harpocrates,[52] a second figure identified as

[48] S. Ensoli, Il santuario di Iside e Serapide sull'Acropoli. III. La fase tardoantica del culto isiaco a Cirene, in: *Isis en Occident* 193-219, especially 206-209, and figure 9.

[49] Elia, *Monumenti* (1941) tavola B; and *Alla ricerca di Iside.*

[50] Apuleius XI, 267, 3—269, 4, for which see Griffiths, *Apuleius* 72 and 74. See, also, Laporte, *Isiaca d'Algérie* 250-251, for a brief description of the Isiac monuments in his native land with which Apuleius might have been familiar.

[51] H. Riad, *et al.*, *Alexandria. An Archaeological Guide to the City and the Graeco-Roman Museum* [revised by Daoud Abdo Daoud] (Alexandria nd)178-180, inventories six of these objects identified with sequential inventory numbers whereas Adriani, *Ras el-Soda* 139-147, assigns each an inventory number preceded by the letter P. The objects and their inventory numbers as listed in these two catalogues are: Isis (25783 = P444); Harpocrates (25784 = P441); Hermanubis (25785 = P442); Osiris Hydreios A (25787 = P444); Osiris Hydreios B (P443); the foot and pedestal inscribed for Isidoros (25788 and 25789 = P445 and P446); and an altar (P447-448).

[52] It is generally assumed that each member of this sculptural ensemble was created

Hermanubis, a foot on a pedestal inscribed in Greek identifying the benefactor Isidoros, two images variously identified as either Osiris-Canopus, Osiris-en-jarre, or Osiris Hydreios,[53] on which subject the literature is vast and the interpretations complex,[54] and an image of a female figure in a knotted costume suggested to be Isis.

The images[55] from the shrine at Luxor are virtually overlooked, but consisted of at least two female figures, one of which, presently re-erected within the shrine but without her head, is identified as Isis wearing a knotted costume. She was accompanied by an Osiris Hydreios, two Apis bulls, or parts thereof, one in granite and the second in limestone, and fragments of two more statues, suggested to be a second depiction of Isis and of Serapis, respectively.

The Gortyn ensemble consists of four images[56] identified as Isis,[57] Serapis,[58] Hermes ploutodotes, and a second female, perhaps rep-

---

at or about the same time. J.-Y. Empereur, *A Short Guide to the Graeco-Roman Museum, Alexandria* (Alexandria 1995) 34 figures 48, Harpocrates (inventory number 25784) and 49, the foot and its inscribed pedestal (inventory numbers 25788 and 25789), assumes these are contemporary.

[53] See the contribution by H. Siard in this volume.

[54] See H. Beinlich, *Die "Osirisreliquien,"*, Ägyptologische Abhandlungen 42 (Wiesbaden 1984) and the rejoinders by L. Pantalacci, Sur quelques termes d'anatomie sacrée dans les listes ptolémaïques de reliques osiriennes, *Göttinger Miszellen* 58 (1982) 65-72 and *idem*, A propos de reliques osiriennes, *Chronique d'Égypte* 52 (1987) 108-123; as well as the comments by M.-C. Bruwier, Présence et action d'Anubis sur le coffret d'un prêtre héracléopolitain, in: W. Clarysse *et al.*, *Egyptian Religion. The Last Thousand Years. I. Studies Dedicated to the Memory of Jan Quaegebeur*, Orientalia Lovaniensia Analecta 84 (Leuven 1998) 60-79; J. Kettel, Canopes, *rdw.w* d'Osiris et Osiris-Canope, in: C. Berger *et al.*, *Hommages à Jean Leclant* 3 315-330; and Z. Kiss, Sarapis de Canope, *Städel-Jahrbuch* NF 19 (2004) 387-392.

[55] Leclant, *Fouilles et travaux* 455-456. The illustrations in this article are the only published photographs of most of the objects from this find. Golvin *et al.*, *Le petit Sarapieion romain* plates XXVII-XXVIII, provides better images of the figure identified as Isis. S.-A. Ashton, *Roman Egyptomania* (London 2004) 49, suggests that this image of Isis may have originally been created as a Ptolemaic queen which was subsequently exported to Rome in the first century AD as an image of Isis, and then re-imported back into Egypt to serve as a depiction of that same goddess here in the shrine at Luxor. Her suggestion is intriguing, but the Greek dedicatory inscription on the architrave on face value would seem to indicate that all of the statues were commissioned at the same time by Gaius Iulius Antoninus. The fact that this is a limestone, rather than a marble, image also suggests that it was a contemporary, local creation.

[56] di Vita, *Water Spout* 237.

[57] Herakleion Museum Γλ 260: Α. ΚΑΡΕΤΣΟΥ *et al.*, *ΚΡΗΤΗ—ΑΙΓΥΠΤΟΣ (ΚΑΤΑΛΟΓΟΣ)* (Herakleion 2000) 422-423 and 438-440, catalogue number 508a.

[58] Herakleion Museum Γλ 259: ΚΑΡΕΤΣΟΥ, *ΚΡΗΤΗ* 422-423 and 438-440, catalogue number 508b.

resenting Flavia Filýra, who, together with her sons, is named as the dedicator of the ensemble in an inscription[59] found on an architrave of the entrance to the area in which the statues were found.

I would now like to examine each of these images identified as Isis not only in relationship to one another but also in relationship to the description of Isis by Apuleius, which is roughly contemporary with these statues, as well as to the wall painting, "The Reception of Io," from the Iseum at Pompeii.

Although the figure from Ras el-Soda is of marble (Figure 2) and that from Luxor of limestone (Figure 3), both depict a female figure plausibly identified as Isis wearing the same knotted costume. Each is coiffed in cork-screw or Libyan locks. The example from Ras el-Soda holds a situla, and her hair is adorned with a headdress. The female figure from Luxor does not appear to have any attribute upon her head and has been described as holding a cornucopia.[60] Both were found in association with images of an Osiris Hydreios. The figure identified as Isis from Gortyn is likewise coiffed in cork screw locks and wears a disc as an attribute in her hair. She holds a sistrum in her upraised right hand and, perhaps once held a situla in her lowered left, but this attribute is not preserved. She is not wearing the knotted costume, and she was not found in association with any image of Osiris Hydreios. The seated figure identified as Isis in the wall painting, "The Reception of Io," from Pompeii (Figures 6 and 8), is coiffed in cork screw locks, but does not wear a knotted costume. She is likewise not associated with an Osiris Hydreios.

An examination of these four images identified as representations of the goddess Isis reveals that their only common iconographic feature is their cork screw or Libyan locks. Can we confidently link these artistic depictions of that hair style with the verbal description of Isis' coiffure in Apuleius?[61]

> Iam primum crines uberrimi prolixique et sensim *intorti* per divina colla passive disperse molliter defluebant. (XI, 268, 5-6)

---

[59] di Vita, *Water Spout* 237.

[60] Golvin *et al.*, *Le petit Sarapieion romain* 136, accepts the presence of the cornucopia, but is equivocal about whether or not there was an attribute in the other hand. One suggests that it might have been a patera or may simply have been resting on an object at its side.

[61] In this and in the following Latin passages which I quote from the work of Apuleius, I have elected to place certain key words or phrases in italics in order to facilitate their identification in the ensuing discussions.

Fig. 2. Isis from Ras el-Soda, Alexandria, Graeco-Roman Museum inv.no. 25783 (photo: ALEA, Archive of Late Egyptian Art. Bibliographic and photographic inventory maintained by Robert Steven Bianchi, Tampa, Florida, USA).

Fig. 3. The statue of Isis within the Egyptian Shrine at Luxor, Egypt (photo: ALEA, Archive of Late Egyptian Art. Bibliographic and photographic inventory maintained by Robert Steven Bianchi, Tampa, Florida, USA).

> Now, first of all [I will describe the goddess's] hair, which, both full and spread out, curls gradually over [her] divine neck as it agreeably cascades downward.[62]

Apuleius employs the adjective *intortus*, the denotative meaning of which is "twisted, wound, spiraled." I now rhetorically ask whether there is sufficient philological evidence to translate *intortus*[63] as cork-screw or Libyan locks, but, taken as a whole, this passage in Apuleius appears to reflect in broad strokes the appearance of those cork screw locks depicted on the visual representations of Isis under discussion.

The earliest appearance of these Libyan or cork screw locks in a datable Egyptian context appears to be in the tomb of Petosiris,[64] which is now almost universally assigned to the reign of Ptolemy I Soter.[65] What is the origin of the particular coiffure?

The Greeks have a long history from the Archaic through the Hellenistic Period of depicting female figures with so-called cork-screw locks. These are commonly encountered on korai from the Akropolis of the sixth century BC,[66] perhaps on the cult statue of Athena Parthenos by Pheidias at Athens in the fifth century BC,[67]

---

[62] Unless otherwise noted, all translations are those of the author.

[63] Griffiths, *Apuleius* 123-124, does not specifically discuss the meaning of this adjective.

[64] G. Lefebvre, *Le Tombeau de Pétosiris* I-III (Cairo 1923-24); *idem*, Un bas-relief grec dans un tombeau égyptien, *MonPiot* 25 (1921-1922) 211ff; and F. Daumas in: Cyril Aldred *et al.*, *L'Égypte du crépuscule de Tanis à Méroé, 1070 av. J.-C.—IVe siècle apr. J.-C.* (Paris 1980) 90 figure 71 and 93, figure 75, for two vignettes in which this coiffure is clearly visible.

[65] The dating was first proposed by S. Nakaten in her dissertation for the University of Trier, *Untersuchungen zu den Inschriften des Petosiris-Grabes in Tuna el Gebel* (1986) and is now generally accepted, see, *inter alia*, A. von Lieven, Ikonographie und Stil im Spannungsfeld zwischen ägyptischer Tradition und griechisch-römischen Einfluss, *Städel Jahrbuch* NF 19 (2004) 309 and note 2. This monument is, therefore, anterior to the numismatic evidence marshaled by C. G. Schwentzel, Les boucles d'Isis, in: *De Memphis à Rome* 21-33.

[66] *Inter alia*, Athens, Akropolis Museum 682, exhibiting a particularly fine, early, and unmistakably consummate rendering of these particular curls: G. M. A. Richter, *Korai. Archaic Greek Maidens. A Study of the Development of the Kore Type in Greek Sculpture* (New York 1988) 73-75, catalogue number 116.

[67] N. Leipen, *Athena Parthenon. A Reconstruction* (Toronto 1971) 3-4 no. 2, and figures 2-3: Athens National Museum 129, the Varvakion statuette, Pentelic marble, 1.045 m in height; and 5 with figure 9, no. 12, a statue from Argos, 85 cm in height, marble, second century AD; and J. Boardman, *Greek Sculpture. The Classical Period* (London 1985) 110-112 with figure 97.

and on the Trojan Palladium, a small [wooden] image of the goddess Athena armed, which is depicted held in the hand of a figure identified as Cassandra from the East Pediment of the Temple of Asklepios at Epidaros, dated to the second quarter of the fourth century BC.[68] Whether or not Attic women were seen in public so coiffed is moot, particularly because they were generally sequestered within the confines of their own homes, and were traditionally heavily veiled[69] whenever they appeared in public. But as the sculptural examples just discussed demonstrate, there was a long tradition in Greek sculpture for depicting women of distinction in certain contexts with this hair style. It continued to be popular into the Hellenistic Period for depictions of goddesses, as the image of Kybele, depicted in a votive relief of 3rd century BC date in Venice, in exactly this same coiffure, demonstrates.[70]

I would, therefore, suggest that the possible origins of the corkscrew locks so characteristic of the five images of Isis which we have been discussing are Greek. Such as suggestion is plausible when one considers that the earliest exportation, if that is the correct word, of the cult of Isis into an extra-Egyptian context occurred in the fourth century BC in Attica when her cult was established in the Piraeus.[71] As a result, one may propose a fortuitous confluence of intersecting circumstances, rather than one single event, as the impetus for the selection of this particular coiffure for certain images of Isis. The first is that the depiction of these cork screw locks belonged to a well-established Greek sculptural tradition for the depiction of hair on images of significant women or goddesses by the time of the late fourth century BC when a shrine to an Egyptian deity was first "exported" to a foreign land. The sumptuary laws of Demetrios of Phaleron were enacted during this very same period of time, forcing Attic sculptors, according to some commentators, to

---

[68] Athens, National Museum 144: J. Boardman, *Greek Sculpture. The Late Classical Period* (London 1995) 25-27 and figure 10.5.

[69] L. Llewellyn-Jones, *Aphrodite's Tortoise: The Veiled Woman of Ancient Greece* (Swansea 2003).

[70] Venice, Museo Archeologico 188: R.R.R. Smith, *Hellenistic Sculpture* (London 1991) 186 and figure 213.

[71] Bommas, *Du, der du eintrittst* 142, who dates this first temple in the Piraeus to the period around 333/332 BC; and earlier, Bricault, *Atlas*, for further references. The date of this foundation is, incidentally, almost contemporary with the arrival of Alexander the Great into Egypt.

immigrate, often to Egypt. It was during this period as well that the first attested cork screw locks appear in Egypt in a datable context. There was something "in the air"[72] which motivated artists to select this hair style, and once selected and appropriated for images of Isis, the cork screw locks took on a life of their own and became a significant symbolic marker of the goddess Isis, but their concurrent appearance on contemporary images of other significant women and goddess should caution everyone from unequivocally identifying female representations so coiffed as Isis, unless there is compelling corroborating evidence.[73]

Within the context of the hair of Isis, one should consider pharaonic interpretations of hair as well. So, for example, hair was often a symbol of death associated with balding, and such hair loss was often symbolic of triumph over a foe. The polyvalent nature of pharaonic Egyptian symbolism also imbued hair with positive features of regeneration because of its seemingly effortless ability to grow, after having been cut. All of these concepts could be extended to the greater myth of Isis and might be embodied in her own hair.[74]

Of the representations under discussion, only the Isis from Gortyn and the image described by Apuleius hold a sistrum in the right hand.[75]

---

[72] Dunand and Zivie-Coche, *Dieux et hommes* 264-273, especially 266-267.

[73] On this issue, see, S.-A. Ashton, Ptolemaic royal images, *JRA* 17 (2004) 443-450, who correctly calls into question Paul Stanwick's attempt (*Portraits of the Ptolemies* [Austin 2002] 75) to associate Ptolemaic queens so coiffed with the goddess Isis. Furthermore, the women represented so coiffed in the tomb of Petosiris (Daumas, *Égypte du crépuscule*) appear neither to be goddesses nor other significant women. They are so coiffed in what is generally regarded as a genre scene. Such depictions, therefore, are the clearest indices that women so coiffed cannot be automatically identified as the goddess Isis.

[74] I disagree with C. G. Schwentzel, *Les boucles* 21-33, about the origins of these cork screw locks, which in my view have nothing whatsoever to do with either Libya or the Berbers because these locks appear earlier in the tomb of Petosiris in a purely Egyptian context which is quite divorced from Schwentzel's North African cultural horizon. Nevertheless, his comments on the significance of these locks are valuable, and should be considered in conjunction the role of hair in a pharaonic context, for which see A. K. Capel, in: Anne K. Capel and G.E. Markoe (eds.), *Mistress of the House. Mistress of Heaven* (New York 1996) 96; P. Derchain, La perruque et la crystal, *SÄK* 2 (1975) 55-74; L. Manniche, *Sacred Luxuries* (Ithaca 1999) 91 and 128-134; and particularly, G. Nachtergael, La chevelure d'Isis, *L'Antiquité Classique* 50 (1981) 584-606.

[75] The Isis from Ras el-Soda appears to have held a cobra, as she does in the Reception of Io from the Iseum at Pompeii, the original fragment of which had been found by Adriani, *Ras el-Soda* pl. 58.

> Iam gestamina longe diversa. Nam dextra quidem ferebat aereum *crepitaculum*, cuius per angustam lamminam in modum baltei recurvatam traiectae mediae paucae virgulae, crispante bracchio trigeminos iactus, reddebant argutum sonorem. (XI, 269, -4)
>
> Even the attributes [of the goddess] were greatly varied. In fact she carried a golden rattle in her right hand. [It was designed] as a narrow, thin piece of some type of material shaped as a curved band, the middle of which was pierced with a few short rods. Whenever the goddess shook this instrument with the motion of her entire waving arm, it emitted a clearly distinctive sound.

Apuleius accurately describes the form of this sistrum, which is demonstrably one of two designs which Egyptian sistra habitually exhibit,[76] but employs the noun, *crepitaculum*, which in Roman Imperial contexts, but perhaps not in pharaonic contexts, is habitually associated with noise-making as a powerful, talismanic device for warding off evil.[77]

Of the four depictions of figures identified as Isis now being discussed only the figure from Ras el-Soda holds a situla in her left hand. The wall painting from Pompeii depicts both a situla and sistrum, but these are in the hands of an attendant, not in the hands of Isis. The other images under discussion may or may not have been holding a situla.

> Laevae vero *cymbium* dependebat aureum, cuius ansulae, qua parte conspicua est, insurgebat aspis caput extollens arduum cervicibus late tumescentibus. (XI, 269, 4-6)
>
> Truly, a golden drinking vessel was suspended from [the goddess's] left hand. That part of its handles, which was visible, was in the form of elevated serpent's head[s], which rose up with their necks flaring.

Apuleius describes this vessel as a *cymbium*, or drinking vessel, which is equipped with more than one handle and adorned with a serpent.[78] Here there is no apparent correspondence between his description

---

[76] Griffiths, *Apuleius* 132-133, to which now add, P. Ballet, Isis assise sur la corbeille, au sistre, au pot rond et au miroir. Essai d'interprétation, in: C. Berger *et al.*, *Hommages à Jean Leclant* 3 28-29; and Bonneau, *Crue* 431ff.

[77] S. De Caro (ed.), *The Secret Cabinet in the National Archaeological Museum of Naples* (Naples 2000) 35. Indeed, in pharaonic contexts the shaking of the sistrum is associated, *inter alia*, with concepts of cultic, procreative foreplay and appeasement, for which see both S. Aufrère, *Le propylone d'Amun-Rê-Montu à Karnak-Nord* (Cairo 2000) 137; and Ballet, *Isis assise* 28-29.

[78] Griffiths, *Apuleius* 133-135.

and the visual record as preserved on the depiction of the situla on the figure identified as Isis from Ras el-Soda.

Of the four visual examples of Isis under discussion, only two have their headdresses preserved[79], but these two headdresses are not congruent. They are very, very different indeed in appearance. The headdress worn by the figure identified as Isis from Ras el-Soda is a variation of the baselion,[80] but it is not free standing. On the contrary, it is designed in raised relief and emerges from a supporting slab of negative stone. A pair of stylized cow's horns frames a sun disc from the top of which rise two ostrich feathers and from the bottom of which at an oblique angle to each side emerge ears of wheat, which are not normally included as a component element of this composite headdress. The sun disc itself is adorned with a decorative uraeus, emblazoned on the disc as if it were a self-contained appliqué. The headdress worn by the figure identified as Isis from Gortyn is completely different, although it, too, is designed in relief emerging from a background of negative stone. The damage to its top renders a precise identification of its component parts difficult, but this insignia appears to consist of two distinct circular elements, the larger, conforming to the shape of the stone projection, bordered by a raised, framing element which recalls either the outline of a crescent moon or, less likely, the horns of a bovine within which is a similarly framed smaller disc, doubtless intended to represent the sun. The upper field may have been ornamented as well, but the damage renders this suggestion moot.

Corona multiformis variis floribus sublimem destrinxerat verticem, cuius media quidem super frontem plana rotunditas in modum speculi, vel immo argumentum lunae, candidum lumen emicabat, dextra laevaque sulcis insurgentium viperarum cohibita, spicis etiam Cerialibus desuper porrectis ornate. (XI, 268, 6-10)

---

[79] Dunand (Golvin *et al.*, *Le petit Sarapieion romain* 136) is confident that there was no crown atop the head of the image identified as Isis discovered in the shrine at Luxor.

[80] The literature on the subject of this crown is legion, but the more important comments have been made by J. Berlandini, La déesse bucéphale, *BIFAO* 83 (1983) 33-50, for an attempt to distinguish between crowns of Isis and Hathor in pharaonic contexts which is often overlooked; P. Higgs, in: S. Walker and P. Higgs (eds.), *Cleopatra of Egypt. From Myth to History* (London 2001) 93 catalogue number 104, for the suggestion that in some contexts this motif may have served a purely decorative function; and M. Malaise, Histoire et signification de la coiffure hathoriques à plumes, *SAK* 4 (1976) 215-236, although his insistence that the plumes are devoid of associations with Amun can be successfully challenged.

A wreath of various types of different flowers gently rested atop [the goddess's] head. In the center of this floral arrangement above [her] brow was a plain, round-shaped element, resembling a mirror, but more accurately, perhaps, the disc of a full moon, which seemed to emit a shining, bright light. This disc was flanked on the left and right by the coils of erect serpents, and the tops of these were even themselves ornamented with spreading out ears of Ceres' wheat.

The crown as described by Apuleius[81] bears no resemblance to the crowns depicted on these two images identified as Isis, although the double-disc design of this attribute on the head of the figure from Gortyn may, perhaps, reflect one element of this composite headdress, namely the *plana* of Apuleius, the shape of which he describes as recalling that of either a mirror or full moon.[82]

Whether the two marble statues from Ras el-Soda and Gortyn and the one of limestone from Luxor were originally painted is moot, but the wall painting from Pompeii depicts the goddess in white raiment. Compare this to the description by Apuleius:

> Tunica multicolor, bysso tenui pertexta, nunc albo candore lucida, nunc croceo flore lutea, nunc roseo rubore flammida et quae longe longeque etiam meum confutabat optutum palla nigerrima splendescens atro nitore, quae circumcirca remeans et sub dexterum latus ad umerum laevum recurrens umbonis vicem deiecta parte laciniae, multiplici contubalatione dependula…(XI, 268, 10-16)

The multi-colored tunic [of the goddess], woven from gossamer *byssos*-linen, appeared to shimmer simultaneously here with a shinning brightness, there with a saffron-like yellowness, and elsewhere with a flaming, rosy redness. But the one characteristic of this garment which held my attention for a very long time was its long, wide blackest-colored *palla* which was resplendent in its black lustrous sheen. This over-garment was wrapped around her body beneath her right side and continued to envelop the upper part of her left arm. It then descended in turn along one side of her body with

[81] Griffiths, *Apuleius* 134-137, does not specifically discuss this passage.

[82] On the other hand, a bronze bust of a goddess from Salona, identified as a depiction of the goddess Isis, is strikingly similar in some details to the headdress described by Apuleius in so far as the sun disc flanked by serpents is concerned, see the contribution in this volume by Anemari Bugarski-Mesdjian, to whom I am indebted for sharing both her presentation and its images with me.

the corner flap freely hanging down in folds resembling variously arranged flooring boards. This *palla* elegantly swayed from side to side, its motion carried down even to its hem which was adorned with its threads designed as a fringe of little knots. Stars, glistening everywhere, were scattered all along the embroidered border of this *palla* and everywhere else on its fabric. These stars were designed around a full moon in their center which emitted flaming rays.

Here, Apuleius mentions a garment which he describes as multicolored of which black, *nigerrima*, is predominant.[83] He also describes stars and a radiant moon as its principal, decorative motifs. A sherd from a South Italian red-figured vessel, in the collection of the late Herbert Cahn,[84] depicts Orestes and Electra at the tomb of Agamemnon. The costumes worn are adorned with stars. Is this representation a very distant reflection of the type of raiment Apuleius is describing and does such a patterned textile have funerary associations? Be that as it may, please note, once again, that there is no correspondence between these four works of art and the description of Apuleius insofar as the appearance of the fabric of the costume of Isis is concerned; the costume of Isis in The Reception of Io from Pompeii is completely white and devoid of all color and decoration. There is nothing to suggest that the costumes on any of the other figures of Isis under discussion were in any way additionally painted to depict these celestial bodies.

Furthermore, the manuscript tradition of Apuleius may in fact be corrupt. Although Griffiths does accept a text which permits the appearance of both the nouns *tunica* and *palla*,[85] other manuscripts, F for example, omit the noun *tunica*,[86]which may have been a contributing reason for Griffiths to pass over this thorny passage in silence.[87] It is, therefore, moot whether Apuleius is describing one or two garments. And in this regard, this passage of Apuleius

---

[83] See, S. Eitrem, Dreams and Divinitation in Magical Ritual, in: C. Faraone and D. Obrink (eds.), *Magika Hiera* (1991) 178-179, on the subject of the "black cloth of Isis."

[84] Basel, Collection of Herbert Cahn, inventory number 284: A. Cambitoglou and J. Chamay, *Céramique de Grande Grèce. La collection de fragments Herbert A. Cahn*, Hellas et Roma VIII (Geneva 1997) 110-117, catalogue number 41, a hydria by the "peintre de la furie noire" dated to the decade 390-380 BC.

[85] Griffiths, *Apuleius* 72 (268, lines 10 and 13, respectively).

[86] J. A. Hansen (ed. and translator), *Apuleius. Metamorphoses (The Golden Ass) I, Books 1-6* 296 note 1.

[87] Griffiths, *Apuleius* 134-137.

appears to be a rather personal, verbal picture of his impressions of that costume rather than a literal description of the costume depicted in the visual depictions of Isis under discussion. The costume of Isis in those visual depictions consists of several, individual garments. Whether one agrees with me, [88] that this costume often consists of three garments,[89] as details on any number of statues make patently clear,[90] or with others, who, I maintain, erroneously insist that this costume habitually consists of only two and only two garments,[91] the description of the costume by Apuleius cannot be used as evidence for the costume depicted on the images of Isis under discussion. In examining all five images identified as Isis with which we are concerned, only the two found in Egyptian contexts, namely, the marble image from Ras el-Soda and the image in limestone from Luxor wear the knotted costume. We may now return to the passage by Apuleius in order to compare the single, knotted feature of this costume to the description of a detail of the garment described by Apuleius:

> …[tunica/palla] umbonis vicem deiecta parte laciniae, multiplici contubalatione dependula, ad ultimas oras *nodulis* fimbriarum decoriter conflutuabat (XI, 268, 15-15)
>
> This *palla* elegantly swayed from side to side, its motion carried down even to its hem which was adorned with its threads designed as a fringe of little knots.

---

[88] R. S. Bianchi, Not the Isis-Knot, *The Bulletin of the Egyptological Seminar* (New York) 2 (1980) 5-31.

[89] *Inter alia*, S.-A. Ashton, The Ptolemaic Influence on Egyptian Royal Sculpture, in: A. McDonald and C. Riggs (eds.), *Current Research in Egyptology 2000*, BAR International Series 923 (Oxford 2000) 1-10.

[90] The tailored necklines on numerous examples such as Cambridge, The Fitzwilliam Museum E.27.1981, Alexandria 31448 and 3220, and Munich, Gl. WAF 26b as well as the appearance of a tailored sleeve on such examples as Paris, Musée du Louvre E.11197, Vatican City, Museo Gregoriano Egizio 22800 (S. Albersmeier, *Untersuchungen zu den Frauenstatuen des ptolemäischen Ägypten* (Mainz 2002) plates 38a; 42a; 43,a; 42d; 45d; and pl. 46d, respectively) are design elements which can only characterize tailored, sewn garments. Such details are hallmarks of a fashion and are clear indicators that the necklines and short sleeves of these garments belong to tailored tunics. They are not to be construed as inherent in the draping of chitons and himations, and cannot be dismissed as artistic license. As such they represent the female counterpart of the male, tripartite costume depicted on images of the striding, male figure of Ptolemaic Egypt, for which, see, R. S. Bianchi, *Cleopatra's Egypt. Age of the Ptolemies* (Brooklyn 1988) 125-128.

[91] Albersmeier, *Fraunenstatuen* 86-88.

There is nothing in the Latin to suggest that Apuleius is describing a knot, single and large, between the breasts. Instead, Apuleius employs the diminutive of the noun for knot in the plural, *nodulis*, and relegates these knots to the hem of the garment, as perhaps threads knotted to form fringe. Sabine Albersmeier[92] and others[93] are clearly mistaken in associating these little knots along the outer hem of the garment with the single, large knot between the breasts which characterizes the costume depicted on the statues from Ras el-Soda and Luxor. Consequently, the description of the costume worn by Isis as described by Apuleius must be regarded as his own extremely personal, verbal evocation intended to create a magnificent mental image of an elaborately sumptuous ensemble which differs markedly in its salient details from those depicted on the statues from Ras el-Soda and Luxor. The text of Apuleius, therefore, cannot be invoked as a literal verbal description of such visual representations.

What is one to make of all of this?

During the course of the Roman Imperial Period, the attributes associated with figures identified as Isis—crown, situla, sistrum, cornucopia, costume--were all variable and elective, but not, apparently, the cork screw locks. The images that we have presented together with the passages of Apuleius make it perfectly clear that there was no canonical grouping of attributes specific to images identified as Isis. This is, in my view, consistent with the fact that these shrines and their decorative programs were the result of private initiative. Private initiative must have motivated the personal choice of the appearance of the goddess within a canonically designed edifice. Such a position places the passages of Apuleius into the context of the visual representations and reinforces the observation that each of these depictions of Isis—verbal, sculptural, and two-dimensional--is a personal, individual expression of this goddess.

Our discipline has collectively attempted to seek a prototype, a putative, but highly elusive cult figure[94] which served as the well-

[92] S. Albersmeier, Das 'Isisgewand' der Ptolemäerinnen, *Städel Jahrbuch* NF 19 (2004) 421.

[93] Eingartner, *Dienerinnen* 74, 160-161, and plate LXXXI, misleadingly, I think, suggests that the relief representation on a funerary altar now in (Rome, Museo Nazionale Romano/Thermae 125406), when anciently painted, as he maintains it was, would accurately reflect the costume described by Apuleius.

[94] Tran tam Tinh, *Études iconographiques* 1725-1726, recognized the similarities

spring for the figures identified as Isis. As these five examples—namely, The Reception of Io from the Iseum at Pompeii from the first century AD, and four from the second century AD, three being the statues from Ras el-Soda, Luxor, and Gortyn, and the fourth, a literary passage from Apuleius—reveal, they share nothing in common save for their cork screw locks. Because of this demonstrable disparity among four almost contemporary images identified as Isis all coming from so-called "cultic Isiaic" contexts, the quest for a common prototype, a putative cult statue, standing as the source for all of these images must be abandoned. It is, therefore, within this context of personal devotion that one can better understand the myriad epithets associated with Isis and the habitual literary references to her as myrionymous, "the one of the countless names."[95] Isis could represent anything to anyone and could be represented in any way imaginable.

On the other hand, the knotted costume appears to have been reserved for images identified as Isis which were inextricably associated with Egypt. This should come as no surprise because we have argued in the past that the knotted raiment is a typical native Egyptian, pharaonic costume, which makes it first appearance in Egypt during the course of the Late Period.[96] One can, then, I think, suggest that images identified as Isis wearing the knotted costume coming from sites outside of Egypt must be regarded within the context of Isis in Egypt proper. In other words, differently costumed and accessorized images of Isis must be subjected to different interpretations and meanings. Such interpretations must take in consideration other factors, foremost among which is the observation that the two images identified as Isis from Egyptian contexts not only wear the knotted costume but are the only ones associated exclusively with images of Osiris Hydreios. The linkage between an image of Isis in a knotted costume and an image of Osiris Hydreios must be causal. One can no longer discuss the meaning of such images of Isis solely on the basis of invoking an *interpretatio graeca*.

---

between the statues of Isis from Ras el-Soda and Luxor and suggested, but did not insist upon, a common origin for both.

[95] For this epithet in general, see R. E. Wit, *Isis in the Graeco-Roman World* (London 1971) 111-129, especially 112; Bricault, *Myrionymi*; and the contribution in this volume by R. Turcan.

[96] Bianchi, *Isis-Knot.*

Of all of the sculptural images identified as Isis which have been inventoried, the one from Ras el-Soda in Alexandria is both unique and exceptional. This statue is the only figure which is possessed of an intellectualism[97] so characteristic of Hellenic art during the Roman Imperial epoch because she incorporates into her design a crocodile (Figure 4).

Whereas most of us would be inclined to interpret this treading upon the reptile as a symbol of the triumph of good over evil, Jan Quaegebeur[98] would regard this image rather as a manifestation of divine power intended to be beneficially employed.[99] Indeed, the combination of an image identified as Isis standing[100] on a crocodile in association with an Osiris Hydreios at Alexandria may be regarded as the presentation in Hellenic guise of purely pharaonic concepts because of the close associations at Philae between Isis, Osiris, the crocodile, and the rise of the Nile. And it comes as no surprise that a relief at Philae,[101] generally datable to the reign of the Roman Emperor Hadrian, is roughly contemporary in date

[97] The concept is one of "translating" pharaonic, theological conceits into visual images indebted to Hellenic traditions. The appearance of the god Serapis is, perhaps, the best example of this phenomenon which receives more nuanced treatment in the imagery associated with Nemesis and the griffin; see, R. S. Bianchi, The Cultural Transformation of Egypt as Suggested by a Group of Enthroned Male Figures from the Faiyum, in: J. H. Johnson (ed.), *Life in a Multi-Cultural Society: Egypt from Cambyses to Constantine and Beyond*, Studies in Ancient Oriental Civilization 51 (Chicago 1992) 23-24. The image of the statue of Isis standing on the crocodile from Ras el-Soda must be understood within this ambit.

[98] J. Quaegebeur, Divinités égyptiennes sur les animaux dangereux, *Les cahiers du CEOPA 2: L'animal, l'homme, le dieu dans le Proche-Orient ancient. Actes du Colloque de Cartigny* (1981) 131-143.

[99] There are any number of images of a deity over an animal which surely must be interpreted in this same way. These include Turin 1668, an image of a crouching nude (Aphrodite?) wearing an Isiac crown (A. M. Donadoni *et al.*, *Il Museum Egizio di Torino. Guida alla lettura di una civiltà* [Novara 1988] 212-213, as well as a remarkable bronze statuette of a nude Harpocrates in Praxitelian style leaning against a tree on his left-hand side. His left foot rests on a long-neck bird (a goose?) (Private Swiss collection inv.nr. 137: not published).

[100] Here again, Apuleius' description of the sandals worn by Isis, *pedes ambroseos tegebant soleae palmae victricis foliis intextae*, (sandals, woven from fronds of victory palms, covered her ambrosial feet) does not correspond to the depiction of the foot-ware depicted on the image identified as Isis from Ras el-Soda.

[101] G. Hölbl, *Altägypten im Römischen Reich. Der römische Pharao und seine Tempel. II. Die Tempel des römischen Nubien* (Mainz 2004) 93-98, especially figure 130, depicting the Abaton, to which Horus, having been transformed into a crocodile, is conveying the body of his slain father, Osiris.

Fig. 4. Isis-on-the-crocodile, detail of Alexandria, Graeco-Roman Museum inv.no. 25783 (photo: ALEA, Archive of Late Egyptian Art. Bibliographic and photographic inventory maintained by Robert Steven Bianchi, Tampa, Florida, USA).

with the complexes at Ras el-Soda, Luxor, and Gortyn. It has been suggested with regard to this relief from Philae that Horus has been transformed into a crocodile, replacing the crocodile of Seth, in order to ferry the deceased body of his father Osiris to Biggeh (Figure 5).[102] This theme resonates with texts elsewhere at Dendera and at Hibis and cautions us that even in the second century AD one cannot discuss images of Isis wearing the knotted costume without taking into consideration the contemporary pharaonic Egyptian evidence which is both abundant and profound.[103]

[102] B. Porter and R. L. B. Moss, *Topographical Bibliography of Ancient Egyptian Hieroglyphic Texts, Reliefs and Paintings VI. Upper Egypt. Chief Temples* (Oxford 1970) 255 nos. (6)-(7), "Second register, six scenes. First scene, rocks, crocodile carrying Osiris-mummy beneath Sun-disc with two divinities."

[103] S. Cauville, *Dendara. Les Chapelles osiriennes. 2. Commentaire* (Cairo 1997) 263, for parallels here and at Hibis with the scenes and theology depicted on the Gate of Hadrian at Philae.

Fig. 5. The Conveyance of the Body of Osiris on the Back of a Crocodile, Vignette from the Gateway of Hadrian at Philae (photo: ALEA, Archive of Late Egyptian Art. Bibliographic and photographic inventory maintained by Robert Steven Bianchi, Tampa, Florida, USA).

There is a further dimension to such imagery which is in keeping with the innovative intellectual development of religious tenets formulated by the native Egyptian priesthood of the Roman Imperial Period. So, for example, the first part of P. Berlin P 6750, a Demotic document assigned to the first century AD, contains passages which may correspond to the ritualized death of Osiris, here identified as an old crocodile, whose rebirth is linked to the birth of his son, Horus, identified as a young crocodile.[104] This conceit, which may very well also play on the word *i3w*, connoting "old age" and denoting "the old [crocodile],"[105] reveals the profound degree of religious speculation which the Egyptian priests of the Roman Imperial con-

[104] G. Widmer, On Egyptian Religion at Soknopaiu Nesos in the Roman Period (P. Berlin P 6750), in: S. Lippert and M. Schentuleit (eds.), *Tebtynis und Soknopaiu Nesos. Leben im römerzeitlichen Faiyum. Akten des Internationalen Symposions von 11. bis 13. Dezember 2003 in Sommerhausen bei Würzbug* (Wiesbaden 2005) 171-184.

[105] Widmer, *Egyptian Religion* 179 and note 22.

tinually exploited. The depiction of the mummy of Osiris on the back of a crocodile in the relief from Philae may also be regarded as a manifestation of this conceit, reinforcing the theme of the resurrection of Osiris and his saurian associations. More significantly, P. Berlin P 6750 dates the death of Osiris to the interval between 17-20 Hathyr, and this corresponds remarkably well to Plutarch's assertion, virtually without corroboration from other sources, that Osiris was murdered on the 17th of Hathyr.[106] More significantly, and I quote:

> …the interval from 17 to 20 Hathyr corresponds, in the Faiyum and in some areas of Lower Egypt—Memphis and Alexandria, with an uncertain mention at Dendera—to the Isia, a quite popular festival in the Graeco-Roman Period to which the Greek papyrological sources bear evidence, and which were a kind of "doublet" of the so-called Osirian "mysteries," though the main figure appears to have been Isis rather than Osiris.[107]

It is also evident that elements of the cult of Sobek, in all of its diverse manifestations here at Soknopaiu Nesos were consciously accommodated to the cult of Osiris, dominated by Isis, and that in fact a cult statue of Isis herself, according to the documentary evidence, was a principal recipient of these orally recited litanies.[108] As a result, the image of Isis from Ras el-Soda could allude to such saurian associations of Osiris and her fundamental role in his resurrection. The classical, non-pharaonic style of this statue should not blind scholars to the fact that such an image is still possessed of pharaonic Egyptian overtones, and that an *interpretation graeca* in and of itself is incapable of fully explaining the rich polyvalence inherent in such a complex religious image.

It is within this Egyptian context that one must now re-examine the wall painting, "The Reception of Io," from the Iseum at Pompeii (Figure 6). Although damaged, a careful examination of the original in Naples reveals the following observations, beginning with a discussion of the vignette, designed as a horizontal band along the bottom edge of the painting. This vignette serves, on one level, of course, as a signifier because it is the only element in the entire composition

---

[106] Plutarch, *De Iside et Osiride* 39, for which see Widmer, *Egyptian Religion* 178 and note 16.

[107] Widmer, *Egyptian Religion* 178 and note 19.

[108] Widmer, *Egyptian Religion* 174-175.

Fig. 6. The Reception of Io from the Iseum at Pompeii (photo: ALEA, Archive of Late Egyptian Art. Bibliographic and photographic inventory maintained by Robert Steven Bianchi, Tampa, Florida, USA).

which evokes the landscape of Egypt. That evocation is effected by suggesting the inundation of the Nile River, issuing forth from the earth in association with a vessel set into a natural, rocky outcropping which has been architecturally enhanced with the addition of worked blocks.[109] This image appears to be a reworking of the pharaonic conceit of the Nile emerging from the cavern, which is

[109] Elia, *Monumenti* 27, "A terra, da presso, su di una base adattata con tre plinti disposti a scala l'uno sull'altro è deposita su di una corona di rose il vaso sacro del culto di Iside, il caratteristico hydreion all'ansa in forma di ureo," repeated almost verbatim in French by Tran tam Tinh, *Pompéi* (1964) 139.

traditionally located at Aswan. A comparison with a second Egyptian vignette in the Gateway of Hadrian at Philae[110] (Figure 7) depicting this same subject suggests the dependency of the wall painting on Egyptian sources.[111]

The waters of the inundation then "flow" horizontally across the bottom of the composition merging with the waters associated with Io on the left-hand side of the composition as they disappear between a "symplegades-like" formation in front of the genitalia of the figure (a triton?)[112] who conveys Io to Egypt by carrying her on one of his shoulders. I personally prefer to regard that male figure as a personification of the Mediterranean Sea over which Io traveled in order to reach Egypt. Such an interpretation adds a deeper significance to this wall painting because the Nile River was unequivocally associated with Egypt and the Mediterranean Sea was, after all, *Mare Nostrum*, for the Romans. In a symbolic way, each body of water becomes more intricately associated with its respective goddess.

The left-hand side of that vignette may now be interpreted as an artistic depiction of the waters of the Nile River flowing through one of the Delta's branches into the Mediterranean Sea. The design of this lower left-hand corner includes a rocky landscape complete with "exotic"-looking floral forms and a profiled pier which supports an image of a human head apparently exhibiting long locks of hair tied in a fillet or diadem. These motifs must somehow relate to Alexandria, and the head may very well be understood as a personification of that city, or at least an allusion to it. The apparent detachment of this detail from the Nilotic scene proper may be explained by the Roman designation of that city, *Alexandria ad Aegyptum*.[113]

---

[110] Porter and Moss, *Topographical Bibliography* (Oxford 1970) 254 no. (4), inner doorway, "second register, representation of source of Nile with small kneeling Nile-god; for which see Hölbl, *Altägypten im Römischen Reich* 96 figure 129. See too J.-C. Grenier, *La décoration statuaire du "Serapeum" du "Canope" de la Villa Adriana* (Rome 1990) 37, for the suggested correspondences between this vignette and certain architectural features of Hadrian's villa.

[111] Grenier, *La décoration* 19-21 with pl. XXXII.

[112] Elia, *Monumenti* 28, note r, does not identify this figure but suggests his resemblance to the triton in the Vatican; and Tran tam Tinh, *Pompéi*, 139, likewise avoids an identification.

[113] S. A. Stephens, *Seeing Double. Intercultural Poetics in Ptolemaic Alexandria* (Berkeley 2003) 13, who attributes the phrase to Tacitus. Despite the use of this phrase in the Roman Imperial Period, Alexandria, from its founding, was never considered a part of Egypt proper, as the phrase *kata tén choran* in *P. Hal. I, II* 153 (A. S. Hunt and C. C. Edgar, *Selected Papyri. Official Documents* II [Cambridge 1934] 4-5) suggests; see also

Fig. 7. The Source of the Nile, Vignette from the Gateway of Hadrian at Philae (photo: ALEA, Archive of Late Egyptian Art. Bibliographic and photographic inventory maintained by Robert Steven Bianchi, Tampa, Florida, USA).

In the right-hand corner the nude child, with index finger to his mouth, sitting on the ground above the vase and the architecturally embellished landscape, wears a floral crown. He has been convincingly identified as Harpocrates, although his associations with the nude putti as personifications of cubits, symbolizing the ideal height attained by the inundation, in Roman depictions[114] of the Nile as a river god cannot be excluded. His presence is one of two unmistakable visual markers identifying this body of water as the Nile River. The second is the appearance in the river of a crocodile, facing left, with jaws wide open.

Despite the damage to the wall painting in this area, the undulating contour of the hem of the garment of Isis coincides with the ripple-like scales along the back of the crocodile in order to suggest that Isis is herself standing on this reptile.[115] Such an interpretation is warranted by the fact that a figure of an enthroned Isis actually places both of her feet on an image of a crocodile in the wall painting, "Io's Arrival at Canopus," from the Casa del Duca di Aumale, which appears to repeat the subject matter of the wall painting from the Iseum very closely (Figure 8).[116] This same theme is also reflected in a now-lost relief, suggested to have come from a frieze, formerly in Berlin.[117] The ostensible dependence of both of these wall paintings and of that relief on pharaonic imagery cannot, therefore, be denied because of the demonstrable pharaonic primacy of both the Nile River issuing from a cavern and the particular Egyptian significance of treading upon a beast as a benevolent act.

---

the comments by J. Baines, Appendix: Possible implications of the Egyptian name for Alexandria, *JRA* 16 (2003) 61-63 and M. Chauveau, Alexandrie et Rhakôtis. Le point de vue des Égyptiens, in: *Alexandrie: une mégapole cosmopolite*, *Cahiers de la villa "Kérylos"* 9 (Paris 1999) 1-10.

[114] A. Adriani, *Repertorio d'Arte dell'Egitto Greco-romano. Serie A—Volume II, Tavole 51-104—Numeri 73-229* (Palermo 1961) 52-60 with plates 869-896.

[115] Tran tam Tinh, *Pompéi* 139, describes the sandaled feet of Isis in this wall painting as resting on the crocodile's back.

[116] Elia, *Monumenti* 28-29.

[117] Berlin 21490: L. Castiglione, Zwei verschollene Reliefs aus der Römerzeit, *Festschrift zum 150jährigen Bestehen des Berliner Ägyptisches Museums*, Staatliche Museen zu Berlin, Mitteilungen aus der Ägyptischen Sammlung 8 (Berlin 1974) 465-472. This marble relief was acquired in Rome in 1914 by P. Hartwig and measures 25 cm in height. This is not the appropriate forum for addressing the complex issues of the primacy of either of these three images or of their mutual dependence upon a common prototype.

Fig. 8. Io's Arrival at Canopus (Adapted from Olga Elia, Monumenti della pittura antica scoperti in Italia. Sezione Terza. La pittura hellenistico-romana. Pompei. Fasc. III-IV. Le pitture del Tempio di Iside (Rome: La libareria dello stato, 1941), page 29, figure 28).

Within this limited context of two Pompeian wall paintings, therefore, the appearance of the motif of a crocodile in the Nile River becomes more than just a pictorial element employed solely for the purpose of setting the scene in the exotic landscape of Egypt. The crocodile, too, is a polyvalent symbol, associated not only with the inundation of the Nile but also with Egyptian conceits of the positive associations of beasts beneath the feet of deities. These conceits must be articulated in order to formulate a more complete interpretation of the scene's significance.

The nurturing waters of the River Nile's inundation rise up from the cavern at the first cataract and flow through the land of Egypt only to emerge via one of the mouths of its seven Delta branches

into the Mediterranean Sea. That mouth is designed like a gorge, a "symplegades"-like motif, which suggests the dominance of the Nile over the Mediterranean Sea, the waters of which are symbolically prevented from flowing into the land, as indeed the sea water is actually constrained when the flood waters of the Nile River are disgorged into the Mediterranean Sea. In like manner, Io's korephoros, perhaps the Mediterranean Sea personified, is prevented from entering Egypt. He must, therefore, lift Io over the confluence of these two bodies of water in order for her to be received by Isis. The timing of the reception, therefore, fittingly corresponds with the peak of the Nile River's annual inundation, which is both caused and controlled by the ministrations of Isis herself, according to the theology of the Graeco-Roman temples of the period,[118] and emphasized by the presence of an image of a crocodile. That reception is accompanied by a mystic celebration performed by the priests depicted in the company of Isis who hold an array of ritually charged implements, echoing the polyvalent motif of the cobra coiled around the lower left arm of Isis,[119] which is both apotropaic[120] and, according to Egyptian sources, also associated with the Nile's inundation.[121] This motif may be indebted to pharaonic, Egyptian traditions, as suggested by a bronze statuette identified as the god Amun discovered at Tanta in the Egyptian Delta. [122] The motif of Harpocrates with his index finger raised to his lips is polyvalent. On the one hand, this figure and his gesture emphasize the secrecy of the proceedings, according to Hellenic interpretations of this gesture. On the other,

[118] G. Clerc, Isis-Sothis dans le monde romain, in: M. A. de Boer and T. A. Edridge (eds.), *Hommages à Maarten J. Vermaseren*. II., EPRO 68 (Leiden 1978) 247-281; R. Preys, Isis et Hathor *nbtyt rhyt*, *BIFAO* 102 (2002) 338-341; D. Inconnu-Bocquillon, Le mythe de la Déesse Lointaine à Philae, Bibliothèque d'étude 132 (Cairo 2001); and the interesting comments by E. Staehelin, Alma Mater Isis, in: eadem and B. Jaeger (eds.), *Ägypten-Bilder. Akten des "Symposions zur Ägypten-Rezeption." Augst bei Basel, von 9.-11. September 1993*, Orbis Biblicus et Orientalis 150 (Freiburg 1997) 103-141.

[119] This image may very well be an approximation in two dimensions of the subject matter depicted on numerous bronze statuettes of Roman Imperial date, such as that in Paris, Musée du Petit Palais, Inv. Dut. 6: P. Ballet, in: *La gloire* 281.

[120] P. W. Schienerl, Erinnerungen an die Isisverehrung im traditionallen Schmuck Aegyptens, *Baessler-Archiv* NF 25 (1977) 205-228, on the serpent-form of bracelets associated with Isis and their survival into the Early Christian Period.

[121] L. Kákosy, The Hippocampus in Egyptian Sculptural Art, *Orientalia Lovaniensia Periodica* 18 (1987) 5-12.

[122] Tanta, Tanta Museum TA 3373: M.-F. Boussac and M. Seif El Din, in: *La gloire* 168 catalogue number 115.

this child may personify the optimum level attained by the inundation because of his visual correspondence with putti so employed.[123] In order to maintain cosmic equilibrium so necessary for the success of this reception, Isis comes into contact with the crocodile beneath her feet, who represents Osiris and whose resurrection may be linked to the River Nile's inundation, over which Isis exercised control. Isis is, therefore, depicted controlling all benevolent powers and channeling them to advantage to insure the successful introduction of Io and her ultimate initiation into the mysteries of Isis. The grandeur of Isis and her realm is further suggested by the statistically great amount of space her image and surroundings occupy within the available area of the panel, the background of which is dominated by an enormous horned-altar,[124] brimming full of smoking incense.

From this vantage, then, a strict reliance upon an *interpretatio graeca* of the scene would perhaps have overlooked the pharaonic allusions of the Nile's rise from the cavern at Aswan and the beneficial connotations of the motif of Isis-on-the-crocodile. I would, therefore, suggest that whenever one deals with Isiaca in extra-Egyptian contexts, one should first and foremost attempt to identify the truly pharaonic elements in order to explore the possibilities of whether a strict *interpretatio graeca* must be exclusively invoked, or whether that *interpretatio* should be modified, or at least tempered, by the an *interpretatio aegyptiaca* because the pharaonic background of many of the images and motifs encountered in such visual representations cannot be denied.

ADDENDUM: For the importance of naoi elevated on podia exhibiting tetrastyle façades in Alexandrian architecture of the Hellenistic Period, see, A.-M. Guimier-Sorbets, Les décors de plafond, in: J.-Y. Empereur and M.-D. Nenna (eds), *Nécropolis* 2,2 (2003) (=Études alexandrines 7 [Cairo 2003]), 610-611.

[123] For a variation on this theme, see, the interpretation of Alexandria, Graeco-Roman Museum 24214, by F. Le Corsu, Cléopâtre-Isis, *Bulletin de la Société française d'Égyptologie* 82 (June 1978) 22-32, although others would identify this figure as Euthenia, not Isis, for which see, L. Kákosy, The Nile, Euthenia, and the Nymphs, *The Journal of Egyptian Archaeology* 68 (1982) 290-298, and consider as well, *idem*, The Astral Snakes and the Nile, *MDAIK* 37 (1981) 255-260.

[124] On horned altars in general within an Egyptian context, see, both J. Quaegebeur, Ptolémée II en adoration devant Arsinoé II divinisée, *BIFAO* 69 (1971) 195, *passim;* and G. Soukiassian, Les autels "à cornes" ou "à acrotères" en Égypte, *BIFAO* 83 (1983) 317-333.

THE TEMPLE AT RAS EL-SODA. IS IT AN ISIS TEMPLE? IS IT GREEK, ROMAN, EGYPTIAN, OR NEITHER? AND SO WHAT?

Frederick G. Naerebout

The temple and its furnishings

On the 29th of October 1936, in a commercial sand pit (a "cava di sabbia") at Ras el-Soda, a spot immediately to the east of the early 20th-century built-up area of Alexandria, between the sea and the road to Abu Qir, diggers came across some columns. The site was scheduled for future excavation. When, however, shortly afterwards a high wind laid bare the upper part of an Isis statue, excavation was undertaken straightaway, led by Achille Adriani, director of the Alexandria Museum, who also published the results.[1] What he uncovered were the remains of a small Ionic prostyle tetrastyle temple of 5 by 7.5 meters, oriented towards the south-south-east, sitting on a podium of 1.4 meters high, with a wide staircase in front. The four columns of the pronaos, open to the sides, and much of the cella walls were still standing. To either side were found some related,

* I thank Nathalie de Haan, Paul Meyboom, Rolf Tybout, Miguel John Versluys, Veit Vaelske and Katelijn Vandorpe for their contributions. I am also grateful to the critical audience at the 5th Impact of Empire Conference (Münster, June-July 2004). In the proceedings of that conference will be published a first version of this text: restrictions of space precluded me from fully developing my argument there. Also, my ideas have been evolving over the past year, for which I have to thank audiences at Yale university (January 2005), and at the 3rd International Conference of Isis Studies (Leiden, May 2005), who with their questions and comments laid bare some weak spots. Undoubtedly, others remain. Of course I alone retain full responsibility.

[1] Adriani, *Ras El Soda*, and idem, *Repertorio d'arte dell'Egitto greco-romano*, vol. C 1-2 (Palermo 1963-1966) no. 56 (Ras es-Soda, sic), 100-101, pl. 32, partly summarized in R. Wild, The known Isis-Sarapis sanctuaries from the Roman period, *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt* 2.17.4 (Berlin 1984) 1739-1851, here 1810-1811. My description is based on Adriani; it seems that no other account of the temple is based on autopsy. Even P. Pensabene, *Elementi architettonici di Alessandria e di altri siti egiziani* (Roma 1993) (=Repertorio d'arte dell'Egitto greco-romano, Series C, vol.3), where Ras el-Soda is discussed in some detail and frequently mentioned, does not add anything to Adriani.

and possibly also some unrelated, later structures. Except for the temple proper, built of squared limestone blocks and with columns of marble, everything was in rough limestone masonry. The outbuildings—if all of them were associated with the temple—were quite ruinous: one room was recognized as a biclinium, another contained two big dug-in terracotta storage or water jars (Figs. 1-4).

The cella had a secondary doorway in the long wall on the eastern, right-hand side. According to Adriani, the rough staircase put up against the side of the podium and leading to this doorway was likely to be a later addition. This would imply that there was an earlier staircase, unless the side door was a later addition as well (for which I do not see any indication and which is not suggested by Adriani). The cella pavement had two marble strips running lengthwise from the main door to a bench at the back ("il pavimento presentava sui lati due fasce marmoree correnti fra la porte e il podio"[2]). On this raised bench five marble sculptures were found *in situ*, from west to east: Isis, Osiris-Kanopos (Osiris Hydreios) type A, Osiris-Kanopos type B, Hermanoubis, and Harpokrates.[3] Inside the cella there also were found a small conical marble altar on a high base and two black granite sphinxes. Centred between the four columns of the pronaos, in a widened central intercolumniation, in front of the main doorway, stood a marble pillar, crowned with a marble foot, the whole 1.28 meters high (Fig. 6), which carried the following inscription: Ῥιφθεὶς |ἐξ ἵππων |ἀπ' ὀχήμα|τος ἔνθ' |Ἰσίδωρος |σωθεὶς ἀν|τὶ ποδῶν | θῆκεν ἴχνος |μάκαρι.[4]

---

[2] A confusing choice of words, considering that the temple itself is on a "podio": elsewhere Adriani speaks of a "banco in muratura", a masonry bench, when he means this raised dais at the far end of the cella.

[3] *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae* vol. 5 (Zürich 1990) 764, s.v. Isis, no. 9; vol. 7 (1994) 119, 124, s.v. Osiris Kanopos, no. 15 (A) and no. 53 (B); vol. 5 (1990) 267, s.v. Hermanubis, no. 14; vol. 4 (1988) 418, s.v. Harpokrates, no. 5. All are illustrated in fig. 5 except for the well-known Isis statue (see fig. on p. 483). The dating of the statues in *LIMC* runs from early 2nd century (Isis) to the early 3rd century (Hermanubis), which contradicts Adriani's opinion (*Ras El Soda* 147) that they are from the same workshop or even from the same hand. Cf. also note 6 below.

[4] Latest edition of the text, with full references, in: É. Bernand, *Inscriptions métriques de l'Égypte gréco-romaine* (Paris 1969) 428-430, no. 109, pl. 78. We could translate: "Flung from his carriage by his horses at the spot, Isidoros, restored to health by divine intervention, in exchange for his feet, dedicated this image of a foot to the blessed". As I reconstruct it, Isidoros' horses bolted, his carriage crashed, he was seriously injured in his legs and could have been maimed for life, but a supposedly divine intervention led to a full recovery of the use of his feet. Some commentators have called Isidoros a

The temple was dated by Adriani to the second half of the second century A.D., on the basis of his stylistic analysis of the statuary, arguing that "il faut admettre que la date du sanctuaire soit celle des statues", and not later as one would tend to assume from the architecture and the rough masonry.[5] But the building could of course be earlier than the statues, or later, with the sculptural ensemble brought over from another, older building. Still, a *terminus a quo* of about 150 A.D. seems to be generally accepted, though on what grounds authors since Adriani have failed to make clear.[6] An independent voice is that of Louis Robert, who corroborates a late second-century dating for the lettering of the inscription on the pillar.[7] Of course, in the same way that the building and the sculptures need not be contemporary, the building and the inscription can be of different dates, unless of course the dedication was the *raison d'être* for the building in the first place, which possibility will be argued below. However, there also are second-century architectural parallels, to which we will return at length, which support a date in the late second century.

It might be useful to say something about the temple's subsequent fate. Adriani mentions a restoration carried out in 1950, at which time further remains were noticed in the immediate vicinity. This restoration will have resulted in the state of the temple seen in a photograph published in 1979: all walls have been rebuilt to their original height, and all sculpture, including the Ionic capitals, has been removed (the capitals may also have been stolen; oddly enough, the picture shows several other capitals lying about, some Corinthian, that do not belong to the temple). Also, a neat new little staircase towards the side door has appeared from nowhere.[8]

---

charioteer, but that need not have been the case—and one wonders where exactly this charioteer was driving his chariot (what does ἔνθα imply? Also ὀχήμα is in texts more or less contemporary with our inscription not in common use to indicate a racing chariot—although this neutral word *could* be used for that purpose). If the accident happened when he was off duty, so to speak, it is of little importance whether he was a charioteer or not.

[5] Adriani, *Ras El Soda* 147. In the *Repertorio* 101, Adriani speaks of 2nd to 3rd century, referring to the building only.

[6] Most authors simply refer back to Adriani. J.-C. Grenier, Isis assise devant Io, *PP* 49 (1994) 22-36, however, speaks of a "sanctuaire votif…consacré au début du iie siècle p.C." (25), without adducing any further evidence. This dating is also to be found in *LIMC* for the Isis statue, cf. note 3 above (but see there also for the dating of the other statues).

[7] *Bulletin Épigraphique* (1950) 223.

[8] D.H. Wildung & G. Grimm (eds.), *Götter, Pharaonen* (Recklinghausen 1979^2) 32.

In 1995 the Supreme Council for Antiquities relocated the temple from its original location to Al Chatby Garden on Sharia el-Horreya, Alexandria, to grace a new museum complex there.[9] It was said to have been under threat from salination and vandalism. It may be safe from those threats now, but it has been removed from its context—the outbuildings (or whatever they were) have not been moved with it—and it looks polished up and over-restored, with a new staircase in front. The walls of the cella, however, are down again to their original level as found in 1936. On the other hand, the new staircase to the side door is still there. The capitals, or some capitals, are back on the columns.

After Adriani, not very much has been said about the temple itself (as opposed to its furnishings).[10] It was not completely neglected, though, and Boëthius and Ward-Perkins, in their authoritative overview of Etruscan and Roman architecture, even single Ras el-Soda out as something special. They remark: "there are hints of influence from Italy...in the high podium of a small Ionic tetrastyle temple... in Ras el-Soda".[11] But they leave it at that. The above is about as far as we got with Ras el-Soda. Maybe we can push things a bit further, and ask what we actually mean when we say that this rather intriguing example of imperial period classical architecture in Egypt is 'of a Roman appearance', whether it really is of second-century date, to what god it might have been dedicated, and last but not least what the answers to those questions might tell us about religious life

Cf. K. Lembke, *Ägyptens späte Blüte. Die Römer am Nil* (Mainz 2004) 42, for a photograph taken at some later date: the 'foreign' capitals are still there, but in a new arrangement, there have occurred some changes to the outbuildings, and one can see modern housing encroaching on the site.

[9] See the March 2001 News Bulletin of the Egyptian Supreme Council of Antiquities at http://www.guardians.net/sca/bulletin03-15-01.htm (last accessed October 21, 2005). A small image of the new situation is or was to be found at http://aclegypt.com/html/assort/sights.html (last accessed August 10 2004; in October and November 2005 the homepage and links were still available, but the sights.html page could not be accessed).

[10] Cf. note 1 above. D. Frankfurter, *Religion in Roman Egypt. Assimilation and resistance* (Princeton 1998), in recent years was the only one to pay somewhat more attention to Ras el-Soda, but he does not discuss the temple itself either, for which he relies—must rely—on Adriani.

[11] A. Boëthius & J.B. Ward-Perkins, *Etruscan and Roman architecture* (Harmondsworth 1970) 459. Frequently repeated, usually in oversimplified terms, as e.g. in Wild, *Water* 181: "podium temple of Roman type".

in Roman Egypt, or even about the 'Romanness' or 'Romanity' of Roman Egypt in general.

The dedication and dating of the temple

On the basis of the finds described above, the temple has generally been thought to have been dedicated to Isis. At least, that is what Adriani suggested, and hardly anybody has raised any objections, though some have preferred the less confident "a temple dedicated to the Egyptian gods". Is this indeed an Isis temple? If we have a close look at Ras el-Soda, both the building and its furnishings, and compare it to some other undoubted or presumed Isis temples of Hellenistic and Roman date, what do they have in common?

First let us take a look at the furnishings of the temple (Figs. 5-7). The Isis statue is at 1.86 m the largest statue.[12] It was not in the central position, but it has been suggested that the position at the left-hand side (that is the west side—in temples with their entrance oriented towards the S to SE, as is the case at Ras el-Soda[13]) is in fact the main one, as is supposedly attested elsewhere: Gortyn, Philippi and possibly Soli.[14] If Grenier's identification of the Isis as "Isis de la Bouche Canopique", an Isis Canopica, is right, and I think his arguments are quite sound, the situation of our temple near Kanopos, the Canopic arm of the Nile, and the channel from Kanopos to Alexandria, surely is an argument for considering Isis the main dedicatee.[15]

---

[12] Definitely not a "statuette", as stated in the caption of the small illustration in A.K. Bowman, *Egypt after the Pharaos. 332 B.C.—AD 642: from Alexander to the Arab conquest* (London 1986) 171.

[13] For the orientation, cf. note 38 below. Adriani, *Ras El Soda*, mistakenly speaks of the sequence Isis, Osiris-Kanopos A, Osiris-Kanopos B, Hermanubis and Harpokrates as "en procédant de l'est vers l'ouest". His plate 59, which has not been mirrored, shows the statues (except for the Isis) *in situ*, the sequence being from west to east, with the Isis statue on the west, i.e. the left-hand side. In the *Repertorio* 100, Adriani simply speaks of "da sinistra".

[14] Wild, *The known Isis-Sarapis sanctuaries* 1781, 1811, 1823.

[15] Grenier, *Isis assise devant Io*. Isis Canopica is not a known epiklese, but the iconography of the Ras el-Soda statue is also found in a wall painting at the Pompeian Iseum, which shows a scene for which we also have textual evidence (*P. Oxy.* 1380 ll.63-65, and Aesch., *Suppl.* 311-312). Crucial for this identification is the detached lower right arm of Isis around which a snake winds; this bit of arm (Fig. 7) apparently has gone missing (a part of the upper arm and the elbow were never recovered at all):

The inscription, and the dedicated foot (Fig. 6), seem quite at home with Isis, even if no name is mentioned in the text. The epithet μάκαρ may refer to Isis, but need not do so. Offering feet, for various reasons, is common with Sarapis and Isis.[16] From our foot a small bust has broken off: again, this can have, but need not have been Isis. Indeed, there is a fragment of a marble foot from el-Daba, also near Alexandria, inscribed: Ἴσιδι Ἀμμώνιος Ἄπιτος ἀνέθηκε. Adriani has argued that the prominent position of the dedication of the foot seems to indicate that the temple is a private foundation by this very Isidoros, possibly at the venue of his accident. Indeed, the whole complex may have sprung up around the foot of Isidoros, so to speak. In that case, his theophoric name might be especially relevant.

Also, Ras el-Soda has some architectural features in common with other Isis and Sarapis sanctuaries, inside and outside Egypt. The following catalogue is a selective one: from all possible candidates, I have picked out only those temples that in their small size and reasonably canonical shape are comparable to the temple at Ras el-Soda.[17] I am just looking for parallels to Ras el-Soda, as sup-

---

Fr. Dunand, *Isis, mère des dieux* (Paris 2000) 61: "la droite, qui a disparu, devait tenir un cobra encore enroulé autour de l'avant bras"—but I do not understand the doubt expressed by "devait tenir", as the arm was published by Adriani in his first account of the excavation (*Ras El Soda* pl. 58). For the Isis of the Pompeian wall painting as Isis Canopica, see also *Pompeii. Pitture e mosaici*, vol. 8 (Roma 1995) 836-837.

[16] Adriani, *Ras El Soda*, refers to Dow, i.e. S. Dow & F.S. Upson, The foot of Sarapis, *Hesperia* 13 (1944) 58-77. See now Adriani, *Repertorio d'arte dell'Egitto greco-romano*, vol. A 2 (Palermo 1961) 50-52, nos. 186-192 (no. 188 = Ras el-Soda), pls. 86-88; M. Le Glay, Un "pied de Sarapis" à Timgad, en Numidie, in: M.B. de Boer & T.A. Edridge (eds.), *Hommages à Maarten J. Vermaseren*, vol. 2 (Leiden 1978) 573-589, esp. no. 14 (el-Daba) and no. 15 (Ras el-Soda); R. Gersht, Representations of deities and the cults of Caesarea, in: A. Raban & K.G. Hollum (eds.), *Caesarea Maritima. A retrospective after two millennia* (Leiden 1996) 305-326. To the references in these studies, add Bricault, *Atlas* 74 (Syria); 167 (Rome).

[17] Two Iseia which some might have expected to see included here, are the imperial Iseion at Deir el-Medina, sometimes mentioned in one breath with Ras el-Soda, and the Alexandrian Iseion. The first, however, will have been an Egyptian style building: B. Bruyère, *Rapport sur les fouilles de Deir el Médineh (1935-1940)*, fasc. 1 (Cairo 1948) 34-35, 68-69. And I have not deemed it sensible to join in the debate about an Iseion at the Sarapeion of Alexandria: the reconstruction by A. Roullet, *The Egyptian and Egyptianizing monuments of imperial Rome* (Leiden 1972) 30-31, with fig. 23 on pl. 16, should be rejected in view of newer research; see D. Kessler, Das hellenistische Serapeum in Alexandria und Ägypten in ägyptologischer Sicht, in: M. Görg & G. Hölbl (eds.), *Ägypten und der östliche Mittelmeerraum im 1. Jahrhundert v.Chr.* (Wiesbaden 2000) 163-230; J. McKenzie, Glimpsing Alexandria from archaeological evidence,

portive evidence for its identification as an Iseion, without in any way suggesting that there is a common design for sanctuaries of the Egyptian gods. In fact, several Iseia and Sarapeia not listed here are very different from Ras el-Soda, and from one another: we can safely conclude that there is no such common design at work. The following descriptions are bare bones, the figures of my measurements mostly approximate—my purpose being a rough comparison, not a detailed study of each individual building.

- **1** Thynis (Tuna el-Gebel, the necropolis of Hermopolis Magna), East sector, 'Temple 12'. This was either a funerary temple or a cult temple, possibly an Iseion—but that identification appears to be no more than a hypothesis. Tentatively dated to first c. B.C., first c. A.D. The temple is a prostyle tetrastyle, 5 by 9 meters, of an unknown order. The cella has a side door.[18]
- **2** Luxor (Thebes): a Sarapeion in the court of Nectanebo I, dedicated 126 A.D. (G. Wagner, *BIFAO* 81 (1981) 129-134), possibly a reconstruction of an early imperial building. A periptery of four by five columns, on a podium, 8 by 10 meters. The cella has a side door, and a bench at the back, where statues of Isis and Osiris Kanopos were found *in situ*.[19]

JRA 16 (2003) 35-61; and J.S. McKenzie, S. Gibson & A.T. Reyes, Reconstructing the Serapeum in Alexandria from the archaeological evidence, *JRS* 94 (2004) 73-121. Both the *JRA* and the *JRS* article have plans and axiometric drawings, and those last are repeated in R.S. Bagnall & D.W. Rathbone (eds.), *Egypt from Alexander to the early Christians. An archaeological and historical guide* (London 2004) 60-61. Cf. note 79 below.

[18] S. Gabra, P. Perdrizet, E. Drioton & W.G. Waddell, *Rapport sur les fouilles d'Hermoupolis Ouest (Touna el-Gebel)* (Cairo 1941) 66: possibly "édifice de culte". See pl. 2.2, and S. Gabra & E. Drioton, *Peintures à fresques et scènes peintes à Hermoupolis-Ouest* (Cairo 1954) 8, for the 1934 excavations. Bagnall & Rathbone (eds.), *Egypt from Alexander to the early Christians* 167-168. Note also Temple 1 (Cour Petosiris): Egyptian style, but on an unusual podium (Arnold, *Temples* 156, illustrates Temple 1 (as "Chapel 1") without further comments). For the dating: S. Gabra, Fouilles de l'Université "Fouad el Awal" à Touna El Gebel (Hermoupolis Ouest), *Annales du Service des Antiquités de l'Égypte* 39 (1939) 483-496, speaks of "imperial period", Adriani, *Ras El Soda*, states that it is "older than Ras el-Soda", Arnold, *Temples* 156-157, mentions Tuna el-Gebel under the heading of Ptolemy I, but his text speaks of "The Ptolemaic and Roman necropolis". I have followed mainly Pensabene, *Elementi architettonici*, who constructs a chronology for the necropolis.

[19] Wild, *The known Isis-Sarapis sanctuaries* 1789; J.-C. Golvin, S. 'Abd El-Hamid, G. Wagner & Fr. Dunand, Le petit Serapieion de Louqsor, *BIFAO* 81 (1981) 115-148. Bagnall & Rathbone (eds.), *Egypt from Alexander to the early Christians* 189.

- **3** Mons Porphyrites: an Iseion ('the Western Iseion'), if one accepts that the rupestral inscription (on a rock above the temple—now lost) to Isis Myrionymos (*I. Pan* 22) belongs to this sanctuary (there might have been another sanctuary up the slope, *I. Pan* 19[20]). The inscription *I. Pan* 22 suggests a *floruit* of 137-138. The building, 7 by 12 meters, is badly preserved, with divergent reports about the interior arrangements. There are stairs in front because of the sloping site.[21]
- **4** Mons Porphyrites: an Iseion ('the Eastern Iseion'), secured by a dedication inscription of 113 (*I. Pan* 20—stolen from the site in the winter of 1997-1998). 7 by 10 meters. Again badly preserved, with stairs in front because of the sloping site.[22]
- **5** Mons Porphyrites: a Sarapeion, dedicated 117-119 A.D. to Zeus Helios Sarapis καὶ θεοῖς συννάοις (*I. Pan* 21). A prostyle tetrastyle, of the Ionic order, 6 by 10 meters. The cella has a side door, and a bench at the back.[23]
- **6** Mons Claudianus: a Sarapeion, dedicated 118 A.D. to Zeus Helios Sarapis καὶ θεοῖς συννάοις (*I. Pan* 42). Originally this may have been a simple cella of 4.5 by 6 meters, surrounded by a *peribolos* wall, which at some later date may have been turned into a prostyle tetrastyle of the Corinthian order. The cella has a side door. The supposed pronaos remained unfinished.[24]

---

[20] For the attribution of *I. Pan* 19 to this findspot, see V.A. Maxfield & D.P.S. Peacock, *The Roman imperial quarries. Survey and excavation at Mons Porphyrites, 1994-1998, vol. 1: Topography and quarries* (London 2001) 110. Ibid, ill. 3.71: the engraving of a foot, possibly associated with *I. Pan* 19.

[21] Wild, *The known Isis-Sarapis sanctuaries* 1797. Maxfield & Peacock, *The Roman imperial quarries* 39-42.

[22] Wild, *The known Isis-Sarapis sanctuaries* 1797. Bagnall & Rathbone (eds.), *Egypt from Alexander to the early Christians* 287 (they speak of two temples, our numbers 3 and 4); Maxfield & Peacock, *The Roman imperial quarries* 23-24.

[23] Wild, *The known Isis-Sarapis sanctuaries* 1799. Maxfield & Peacock, *The Roman imperial quarries* 36-38. J.-M. Carrié, Le temple de Sérapis, in: V.A. Maxfield & D.P.S. Peacock (eds.), *Survey and excavation, Mons Claudianus, 1987-1993, vol. 2 Excavations: part 1* (Cairo 2001) 127-155, suggests that this temple was never actually built ("livré en kit" and abandoned, 143). Maxfield & Peacock, however, point to wear to steps and thresholds, and think the architectural members show a fall pattern that indicates that this Sarapeion came down in an earthquake.

[24] Wild, *The known Isis-Sarapis sanctuaries* 1793. Bagnall & Rathbone (eds.), *Egypt from Alexander to the early Christians* 285-286. D.P.S. Peacock & V.A. Maxfield, *Survey and excavation, Mons Claudianus, 1987-1993, vol.1: Topography & quarries* (Cairo 1997) 101-117. Carrié, *Le temple de Sérapis*, reviews all evidence, and suggests that "l'histoire

- **7** Gortyn: a temple of the Egyptian gods, dedicated to Isis, Sarapis καὶ θεοῖς συννάοις (*SIRIS* 170 = *RICIS* 203/0607). Second century B.C. (cf. *SIRIS* 164ff = *RICIS* 203/0601ff), but reconstructed in the imperial era, first or second century. A simple *oikos*, consisting of a forecourt and a cella, with steps leading up into the cella, and with some adjacent structures, 10 by 15 meters. Statues of Isis, Sarapis, Hermes and an unidentified female figure were found in front of a bench at the back of the cella.[25]
- **8** Gortyn: a temple in the Praetorium, dated to the reign of Marcus Aurelius. A prostyle tetrastyle on a podium. It may have been dedicated to the Egyptian gods.[26]
- **9** Delos: an Isis temple in the Sarapeion C, second century B.C. A Doric distyle in antis, 5.1 by 12 meters, with a widened central intercolumniation.[27]
- **10** Athens: an Iseion on the south slope of the Acropolis, built, or probably rebuilt, under Hadrian (*SIRIS* 16 = *RICIS* 101/0221). A Corinthian distyle in antis, 5.40 by 8.25 meters.[28]
- **11** Dion: an Iseion of the late second century A.D, a new building on late classical foundations. A Ionic prostyle tetrastyle, some 10 by 12 meters, with a podium under the cella only. A statue of Isis-Tyche, dated to about 200 A.D., was *in situ* in a neighbouring naiskos of 7 by 5 meters, with an apse.[29]

---

du monument demande…à être entièrement repensée" (143). In his view there is no tetrastyle pronaos, but a four-columned propylon giving onto an open court. This would do away with the admittedly unique feature of an "ambulatory", as Peacock and Maxfield put it, around the cella, which in Carrié's view remains a freestanding building. Cf. note 113 below.

[25] Wild, *The known Isis-Sarapis sanctuaries* 1781. A. Di Vita, A special water spout with a crocodile head and the temple (or temples?) of Egyptian deities in Gortys, in: A. Karetsou (ed.), ΚΡΗΤΗ–ΙΓΥΠΤΟΣ. Πολιτισμικοί δεσμοί τριών χιλιετιών. Μελετές (Athens 2000) 232-243.

[26] Di Vita, *A special water spout.*

[27] Roussel, *CE.* Dunand, *Culte d'Isis* 87-89, pl. 13.1. Cf. also the contribution by H. Siard to the present volume.

[28] Wild, *The known Isis-Sarapis sanctuaries* 1839. S. Walker, A sanctuary of Isis on the south slope of the Athenian Acropolis, *ABSA* 74 (1979) 243-257. D. Plácido, El culto de Isis en Atenas durante el Imperio Romano, in: R. Rubio (ed.), *Isis. Nuevas perspectivas* (Madrid 1996) 2-11 (non vidi).

[29] Wild, *The known Isis-Sarapis sanctuaries* 1841. D. Pandermalis, Ein neues Heilig-

- **12** Thessaloniki: a sanctuary containing several small rectangular buildings, of which the largest, a simple oikos with an apsidal cella, measures 8 by 11 meters. It possibly dates to the third century B.C., but was remodelled in Roman imperial times. Its identification as an Iseion is hypothetical.[30]
- **13** Cyrene: an Iseion, on the Akropolis. Hellenistic, rebuilt after 115-117 (*SIRIS* 803 = *RICIS* 701/0103). A distyle in antis, 6 by 11 meters.[31]
- **14** Cyrene: an Iseion, in the Apollo precinct. Hellenistic, rebuilt after 115-117 (*SIRIS* 804 = *RICIS* 701/0104). Another distyle in antis, 5.3 by 7.5 meters. There is a bench at the back of the cella.[32]
- **15** Pompeii: an Iseion, possibly second century B.C., remodelled in 63 A.D. (*SIRIS* 482 = *RICIS* 504/0202). A prostyle tetrastyle, 7 by 8 meters, on a podium. The front has a widened central intercolumniation, and the cella has a side door, and a bench at the back.[33]

It is obvious that some features link Ras el-Soda to other sanctuaries of Isis, of Sarapis with Isis as *sunnaos*, or of the Egyptian gods. First, the *banquette aux statues*, the bench in the cella, also seen at Luxor, Mons Porphyrites, Gortyn, Cyrene (Apollo precinct) and Pompeii, and which may very well have been present elsewhere. Secondly, the side door, found at Luxor, Mons Porphyrites, Mons Claudianus, Tynis and Pompeii. Widened central intercolumniation is rarely found amongst these examples, but adequate information

---

tum in Dion, *AA* 1982, 727-735. Idem, *Dion. The archaeological site and the museum* (Athens 1997) 22-29.

[30] Wild, *The known Isis-Sarapis sanctuaries* 1824.

[31] Wild, *The known Isis-Sarapis sanctuaries* 1770-1772. S. Ensoli Vittozzi, Indagini sul culto di Iside a Cirene, *L'Africa Romana* 9 (1992) 167-250. Eadem, Il santuario di Iside e Serapide sull'Acropoli. I. La fase greca del culto isiaco a Cirene, in: N. Bonacasa et al. (eds.), *V Congresso Internazionale Italo-Egiziano "Faraoni come dei, Tolemei come faraoni", Torino 2001* (Torino/Palermo 2003) (non vidi); eadem, Il santuario di Iside e Serapide sull'Acropoli. II. La fase romana del culto isiaco a Cirene, in: C. Dobias Lalou (ed.), *Colloque internationale "La Cyrenaïque antique", Dijon 2002* (forthcoming; non vidi); eadem, Il santuario di Iside e Serapide sull'Acropoli. III. La fase tardoantica del culto isiaco a Cirene, in: *Isis en Occident* 193-219.

[32] Wild, *The known Isis-Sarapis sanctuaries* 1770-1772. Ensoli, ibidem.

[33] Wild, *The known Isis-Sarapis sanctuaries* 1809. Regio VIII, insula 7, 28. Cf. the contributions by E.M. Moormann and M. Swetnam-Burland to the present volume.

is often lacking. At least six out of our fifteen temples are prostyle tetrastyle. The Ionic order, however, is not well represented, but then the order of the majority of these temples is unknown. Podia occur in just three or four cases. The bench, the side door, and also widened central intercolumniation, have been seen as special features of temples of Egyptian deities.[34] But even amongst these temples already pre-selected because of a general similarity, these features occur in at most one third of cases. That seems not good enough for turning these into characteristics of Iseia and Sarapeia in general. And not only do not all Iseia and Sarapeia show these features, but also do we find temples *with* these features which are not Iseia and Sarapeia. Widened central intercolumniation is quite common, and so is some kind of bench at the back of a cella. Side doors, on the other hand, do seem to be typical for temples dedicated to the Egyptian gods—although the secondary doors of Syrian temples (to be discussed below), even if not *side* doors, make one hesitate.[35]

[34] On the *banquette*, side door and intercolumniation, see Golvin et al., *Le petit Serapieion de Louqsor* 121-125, 143-144. On intercolumniation, cf. P. Gilbert, Un trait d'expressionisme dans l'architecture de l'Égypte et de la Grèce: l'exagération de l'entrecolonnement central, *CdÉ* 36 (1961) 225-268, who describes widened central intercolumniation as a Greek phenomenon which was inspired by Egyptian examples, and which may have been reintroduced into Egypt from Greek examples. M. de Vos, Aegyptiaca Romana, *PP* 49 (1994) 130-159, speaking of the Isis temple in Pompeii, stresses the "larghezza ed altezza maggiori dell'intercolumnio centrale" (133) as a special feature. But it is certainly not restricted to Isis or other Egyptian deities, although Golvin c.s. seem to suggest as much (a point again taken up by M.-F. Aubert, Deux figurines: images de culte domestique en Égypte romaine, *Revue du Louvre* 2004, nr 3 (juin) 27-32). Water basins and the like, also deemed typical for the Isis cult, were not a feature of the Roman period sanctuaries, cf. Wild, *The known Isis-Sarapis sanctuaries* 1836, so are left out of account. Besides, the two large water jars, if that is what they are, found near the Ras el-Soda temple, may not have anything to do with the sanctuary and can hardly be used in any argument.

[35] This of course raises the question what the side doors are for. All who consider this problem suggest that the officiant can enter the temple by the side door and then open the main doors from within, creating a kind of epiphany for the believers gathered outside. Cf. R. Merkelbach, *Isis Regina* 160, who suggests something comparable for the podium (which he calls "bühnenartig"), and adduces Ras el-Soda. But it is at Ras el-Soda that both the view from the forecourt into the cella, and the standing room in the pronaos, are very much compromised by the large dedication by Isidorus occupying the central intercolumniation. I also call to mind that the Isis statue was placed off-centre. We might have to rethink the side door, or at least the side door at Ras el-Soda.

Taking everything together, the Sarapeion at Mons Porphyrites and the possible Iseion of Tynis are the closest parallels. Outside Egypt there are no parallels as close as amongst the Egyptian material. The Iseion at Pompeii is the best one, even though it is architecturally as much out of the ordinary as Ras el-Soda seems to be run-of-the-mill. The Iseion at Dion and the possible temple to the Egyptian gods at Gortyn (Praetorium) also come fairly close. So we can conclude that the above does not stand in the way of identifying Ras el-Soda as an Iseion. And on a more positive note, the resemblances are, at least when seen *in combination* with the other arguments listed above, good enough to support the idea that Ras el-Soda was dedicated to the Egyptian gods, very probably Isis. There does not seem to be any reasonable alternative: Ras el-Soda undeniably has several features, architecturally (especially the side door) and otherwise (the statuary and the dedication of the foot), in common with other Iseia or Sarapeia. In fact, the closest parallels are to be found in Egypt itself. So Adriani's identification of Ras el-Soda as an Iseion can be supported, even if not without some hesitation.[36]

Incidentally, a second-century dating finds support in these same parallels. Indeed, when we take *all* known Iseia and other temples for the Egyptian gods together, it appears that the second century A.D. has seen a building boom.[37]

Is it a Roman podium temple?

So Ras el-Soda can be considered an Isis temple, dating from the late second-century A.D., when Egypt had been part of the Roman empire for some two centuries. But is it also a temple that is in some way a Roman temple, as was suggested by the words of Boëthius and Ward-Perkins, that is, Roman in a stricter sense than occurring there and then in what happened to be Roman territory? Is the

[36] The same hesitation in M. Haase, Zu einem Repertoire der Isis-Heiligtümer im kaiserzeitlichen Ägypten, in: A. Hoffmann (ed.), *Ägyptische Kulte und ihre Heiligtümer im Osten des römischen Reiches* (Istanbul 2005) 197-208 (a somewhat slight piece that came to my attention only after this paper was finished and to which I can include only this one reference). She fails to address all possible arguments, but of course she is right that without a dedicatory inscription we have to keep open the possibility of Ras el-Soda being a temple for Isis, Osiris, Harpokrates, maybe even Sarapis, in whatever combination. This unavoidable uncertainty does not, however, effect the substance of my argument.

[37] Wild, *The known Isis-Sarapis sanctuaries* 1834-1836.

podium an Italic feature? Or could this temple be 'Greek', the logical outcome of the development of non-peripteral religious architecture in the Hellenistic world, podium and all?

To answer this question turned out to be much more difficult than I could have foreseen. It was the podium of Ras el-Soda that struck Boëthius and Ward-Perkins as 'Roman', and indeed the podium is seen as a distinguishing characteristic of the Italo-Etruscan temple in general and the Roman temple in particular.[38] So the podium is a crucial element. As a historian, I found it somewhat surprizing that classical archaeology has not deemed this important architectural feature worthy of a thorough monographic discussion, and that the attempts to unambiguously define the podium and related concepts are few—and not always completely satisfactory.[39] Confu-

[38] Represented by, for instance, T. Blagg, Architecture, in: M. Henig (ed.), *Handbook of Roman art. A survey of the visual arts of the Roman world* (Oxford 1983) 26-65, whose words I paraphrase here. Cf. I. Ruggiero, *I luoghi di culto* (Roma 1997) 46: "[il] podio e la tendenza alla frontalità, cioè i due elementi che costituivano le differenze fondamentali dall'arte greca". One could ask whether the orientation of the Ras el-Soda temple (SSE) also is a Roman characteristic, and possibly one that goes together with the podium. It seems useless, however, to pursue that point: amongst Etruscan and early Italian temples S and SE orientations tend to dominate, but SW is quite common too (A. Aveni & G. Romano, Orientation and Etruscan ritual, *Antiquity* 68 (1994) 545-563: exceptions can be caused by any number of variables and thus are innumerable; examples, see A. Comella, Aedes (Etruria), M. Torelli, Aedes (mondo italico), M. Menichetti, Aedes (romano-repubblicana), s.vv. in: *Thesaurus Cultus et Rituum Antiquorum IV: Cult places, representations of cult places* (Los Angeles 2005) 139-150). Later Roman temples show, in Rome and throughout the empire, a wide range of orientations (P. Gros, *Aurea templa. Recherches sur l'architecture religieuse de Rome à l'époque d'Auguste* (Roma 1976) 147-153). I have also looked at the orientation of sanctuaries for the Egyptian gods, and although Wild, *The known Isis-Sarapis sanctuaries* 1836, argues for a dominant S/SE orientation, the variation again is large: amongst the examples adduced here, we find also orientations to the NE, N, NW, W, and SW (S en SE account for some 25%). As for the Syrian temples to be discussed later on, orientations due E and NE predominate (S and SE account for less than 20%). All in all, although any orientation might be meaningful (on the basis of the azimuth: Gros, *Aurea templa*; but mark his conclusion, 153: "dans l'état actuel des connaissances, les éléments principaux d'appréciation nous font défaut"; cf. the intriguing figures in A. Richardson, The orientation of Roman camps and forts, *Oxford Journal of Archaeology* 24 (2005) 415-426), we cannot go beyond the fact that the orientation of Ras el-Soda seems sensible in terms of illumination of the cella (a point stressed by Gros) and of prevailing winds (turning its back towards onshore winds which may have been strong on this bit of coast—considering its state of preservation, it seems likely that the site was engulfed by wind-driven sand in a fairly short time). There certainly cannot be established any close connection between the presence of a podium and some particular orientation.

[39] Exceptions: M. Vetter, *Der Sockel* (Strassburg 1910), who also contrasts podium and pedestal, and R. Delbrück, *Die drei Tempel am Forum Holitorium in Rom* (Roma 1903),

sion abounds. Even though 'podium temple' is used in a very specific sense, the words platform, podium, plinth, base etcetera, and their equivalents in other languages, are used interchangeably. But these words are used to describe architectural features that are in fact different things, as for instance Ferdinando Castagnoli has pointed out when he warned that "il podio…uno degli elementi più caratteristici del tempio romano" is not a "piattaforma".[40] And there are other mix-ups.

But now I should define what I understand by 'podium' and related concepts. This is a strictly nominalist definition: other definitions are possible, if only we clearly distinguish between differing phenomena which are only too often lumped together. I define a podium as a continuous raised substructure of some appreciable height, necessitating the presence of stairs or a ramp (commonly situated at one of the short ends only, in the case of a podium of rectangular shape: podium temples have a marked frontality), not primarily intended to even out the terrain (although it might do that as well), and not, or not much, wider or longer than the structure which it supports. Other substructures are the platform: a substructure primarily intended to even out the terrain and commonly bigger than the structure or structures which it supports), the pedestal: a podium to which

another publication in which the podium gets its due. R. Ginouvès et al., *Dictionnaire méthodique de l'architecture grecque et romaine, vol. 2: Éléments constructifs: supports, couvertures, aménagements intérieurs* (Paris 1992) 13-17, is an excellent overview of all relevant elements, but in the end does not offer the instrument to distinguish between a terrace for primarily constructive reasons and a podium. Other dictionaries and encyclopaedias, general and of art and architecture, are as a rule very uninformative. The exceptions are J.S. Curl, *A dictionary of architecture* (Oxford 1999) 507-508, s.v. podium: "in classical architecture it is essentially the platform on which stood a Roman temple", and several Italian works of reference, such as the *Enciclopedia Italiana di Scienze, Lettere ed Arti* vol. 27 (Roma 1935) 581-582, s.v. podio: "il piedistallo su cui si elevano gli edifici, in particolare i templi, per assicurar loro una posizione dominante". But again they do not tell what would distinguish a podium from other substructures (if only by treating 'platform' and 'piedistallo' as synonyms for podium).

[40] F. Castagnoli, Il tempio romano. Questioni di terminologia e di tipologia, *PBSR* 52 (1984) 3-20, 11. Castagnoli also vehemently contradicted Dyggve in his review of *Lindos* III in *Archeologia Classica* 15 (1963) 121-125, see esp. 123-124. The difference between podium and platform is discussed by D. Pohl, *Kaiserzeitliche Tempel in Kleinasien unter besonderer Berücksichtigung der hellenistischen Vorläufer* (Bonn 2002) 104ff, but she puts too much emphasis on the mouldings of the podium by making these the main element of her definition (which would imply that Ras e-Soda is *not* on a podium, but rather on a "Sockel", as Pohl calls what I call a platform). But there surely must be room for very unpretentious, undecorated podia. Cf. note 42.

there is no access, and the krepis: a stepped substructure. Obviously, pedestals, podia and krepides can be found on top of platforms. All have to be distinguished from bases that are very much part of the structure itself: those should preferably be called socles. Plinth and base are words that had best be used to indicate relatively small-scale structures, such as statue bases, or the components of architectural members such as columns or walls.

Now that we can distinguish podia from other substructures, I repeat: could not Ras el-Soda be the logical outcome of the development of the non-peripteral temple in the Hellenistic world outside Rome? A standard account might state that the typical Roman temple, following Etruscan traditions, consisted of a podium with stairs at one end, carrying a columnar porch and a cella. Greek influence led to pseudo-peripteral and even peripteral variants, but these can still be distinguished from their Greek counterparts by the height and frontality of the podium. This specific Roman element is supposed to have penetrated architectural practice outside Italy, trailing Roman political dominance.[41] If all this is true, there should be no Hellenistic temples on a podium—unless a Roman connection can be established. Indeed, I think there are none, but this is a much debated question.[42] In addressing this issue, we should restrict ourselves to

[41] A clear example can be found in M. Lyttleton, The design and planning of temples and sanctuaries in Asia Minor in the Roman imperial period, in: S. Macready & F.H. Thompson (eds.), *Roman architecture in the Greek world* (London 1987) 38-49.

[42] For example, J.W. Crowfoot, K.M. Kenyon & E.L. Sukenik, *The buildings at Samaria* (London 1942) 33, 126-127, discussing the temple at Samaria, state: "the podium was quite plain, it has none of the base and crown mouldings which are characteristic of Roman temples: its form is Hellenistic." E. Dyggve, *Lindos* III (Copenhagen 1960) 519, suggested that the podium in general, as built in Greece and the East, was a Hellenistic, i.e. non-Roman, element. L. Burn, *The British Museum book of Greek and Roman art* (London 1991) 117, states that what she calls the high podium of the Nereid Monument (a grave monument shaped like a Ionic temple, Lycia, ca 400 BC) is "of Anatolian origin": which is undoubtedly true of this most un-Greek type of grave monument with a burial chamber in the lower section, but it does not follow that cult temples would be put on a same elevation—which H. Lauter, with admirable care, calls "Sockelbau" or "Sockelgeschoss mit Grabkammer", *Die Architektur des Hellenismus* (Darmstadt 1986) 215, discussing Halikarnassos, Ta Marmara at Didyma and so on. Very explicit are Y. Turnheim & A. Ovadiah, *Art in the public and private spheres in Roman Caesarea Maritime. Temples, architectural decoration and tesserae* (Roma 2002) 21: "The use of the podium was already known in the East during the late classical and Hellenistic periods, where it appeared independently of Roman architectural influence, such as at Miletus, Limyra, Xanthos, etc", this in the context of the temple at Caesarea Maritima, but the podium with barrel vaults there was "added at a later stage", i.e. late

temples and not drag in other structures that might or might not sit on top of a podium. It is after all the temple at Ras el-Soda that we want to say something about. I do not want to argue that the podium is never used in Greek architecture of pre-Roman days, but that it is not used in Greek *temple* architecture.

There certainly are Hellenistic temples which are in many respects comparable to Ras el-Soda: Hans Lauter has stressed the Hellenistic preference for small size and frontality. Much copied by Romans was the early third-century pseudoperipteral Temple L at Epidauros.[43] But it stands on a krepis, not on a podium, and it is not prostyle either. However, there are also Hellenistic prostyle naiskoi, or templa in antis.[44] Lauter discusses, amongst others, the naiskos in the heart of the Apollo temple at Didyma (after 300 B.C.), and the 'Statuenschrein' of Artemis Laphria at Messene (first half of the second century B.C.).[45] These are rather more like our temple, but neither stands on a podium. The same holds good for the small Ionic prostyle tetrastyle temple of Zeus Sosipolis in Magnesia on the Meander.[46]

Are there no podia at all? The 'Markttempel' in Pergamon is said to stand on a podium, but it is positioned on very uneven terrain, so a platform is to be expected. Besides, the podium is a reconstruction by Schrammen and not really attested. [47] The temple at Mamurt Kaleh, supposedly on a podium, is in fact on a krepis which rests on top of a low platform.[48] At Corinth the prostyle Pantheon (temple G) looks like a podium temple. The temple is, like the neighbouring prostyle Hermes temple (temple D), of Hellenistic origin, but was rebuilt during the early empire. Both temples were on a krepis, but later in the first century A.D. the Pantheon was made to look like a

3rd c. *A.D.*! The references given are—which I find telling—to grave monuments on prominent socles, and *not* to temple podia.

[43] Lauter, *Die Architektur des Hellenismus* 180ff. Epidauros L: ibid, 189-190, fig. 63.

[44] T. Schulz, *Die römischen Tempel im Heraion von Samos* (Bonn 2002) xv, rightly notes that these have been under-researched compared to peripteroi and dipteroi.

[45] Lauter, *Die Architektur des Hellenismus* 182-183, fig. 61b, 189ff., fig. 64.

[46] G. Gruben, D*ie Tempel der Griechen* (München 1966) 365-366.

[47] H. von Hesberg, *Formen privater Repräsentation in der Baukunst des 2. und 1. Jahrhunderts v. Chr.* (Köln 1994) 58. Cf. J. Schrammen, *Der grosse Altar. Der obere Markt*,Altertümer von Pergamon 3.1 (Berlin 1906).

[48] Von Hesberg, *Formen privater Repräsentation* 58. Cf. Schazmann, in A. Conze & P. Schazmann, *Mamurt-Kaleh. Ein Tempel der Göttermutter unweit Pergamon* (Berlin 1911) 15, who speaks explicitly of an *euthynteria* or "Ausgleichschicht".

podium temple, with stairs ("eine Freitreppe") in front.[49] The Samian Prostylos 1 (previously known as the 'Corinthian Temple'), possibly early imperial, also is on a krepis. Prostylos 2 (previously known as 'Temple E'), however, is on a podium with a frontal stairs. But it is late imperial, possibly Antonine.[50] The temple of the Egyptian gods at Priene has been reconstructed as a podium temple, but its date is in doubt.[51] Actually *all* prostyloi on a podium seem to be of Roman date: Ephesos (Temples of Divus Julius and Dea Roma), Antiocheia Pisidiae (Temple of Augustus) and Alexandria Troas (Temple of Augustus and Roma, or of Divus Julius).[52] And so are the peripteroi for that matter. Podium temples in Greek lands are often peripteral, and those are also of Roman date: at Corinth, Temple E, a Greek peristyle on a Roman podium[53], the Traianeum at Pergamon[54], and a large first-century *pseudodipteros* at Sardis.[55] A doubtful case is a tholos on Knidos, on a krepis, which in its turn sits on top of what is a podium; the nature of the building and its dating have been much discussed.[56] The very fact of it being a tholos makes it

[49] Schulz, *Die römischen Tempel*, esp. 87-88.

[50] Ibid.

[51] A. Hennemeyer, Das Heiligtum der Aegyptischen Götter in Priene, in: A. Hoffmann (ed.), *Ägyptische Kulte und ihre Heiligtümer* 139-153. See 148 for the fact that pre-Roman building techniques had a long life in Priene, and 153 for the final verdict: "Typologische Gründe sprechen…eher für eine noch etwas spätere Datierung des Podientempels [als die angebliche Umbauphase des Heiligtums im späten 2. Jh.], was auf eine Renaissance des Kultes der Ägyptischen Götter in der frühen Kaiserzeit hinweisen könnte". A problem here is that it is above all the very presence of the podium which causes the author to doubt a Hellenistic dating for the temple—probably rightly so, but still a vicious circle, as he realizes, judging from his wish for further evidence.

[52] L. Vandeput, Frühkaiserzeitliche Tempel in Pisidien, in: C. Berns et al. (eds.), *Patris und Imperium. Kulturelle und politische Identität in den Städten der römischen Provinzen Kleinasiens in der frühen Kaiserzeit. Kolloquium Köln, November 1998* (Leuven 2002) 205-215, with clear arguments for the podium temple as a reflection of Roman presence; K. Görkay, An early-imperial podium temple at Alexandria Troas, ibid., 217-232. More examples in Pohl, *Kaiserzeitliche Tempel* 107-110 (and cf. her full catalogue, 197-219).

[53] S.E. Freeman, Temple E, in: *Corinth 1.2: Architecture* (Cambridge, Mass. 1941) 166-236.

[54] H. Stiller, *Das Traianeum*, Altertümer von Pergamon 5.2 (Berlin 1895) pl. 31.

[55] C. Ratté, T.N. Howe & C. Foss, An early imperial pseudodipteral temple at Sardis, *AJA* 90 (1986) 45-68. This is not to say that all or even most temples of Roman date would be on podia: many followed local tradition. Of the 71 temples listed by Pohl, *Kaiserzeitliche Tempel*, just 27 are with certainty podium temples. Cf. ibid., 186: "Ausser für den Tempeltypus Prostylos hat sich die Stufenkrepis als kanonische Art des Unterbaus erwiesen".

[56] Cf. I.C. Love, A preliminary report of the excavations at Knidos, 1969, *AJA* 74 (1970) 149-155, esp. 154-155, with plate 47 ill. 37 (not 38 as in the text), and

somewhat difficult to compare to our other examples. That leaves the two temples in the harbour sanctuary on Kos, possibly dedicated to Aphrodite Pandemos and Pontia—these are not unlikely to have been podium temples: although nothing of the podia remains, there are what seem to be the foundations of stairs.[57] They are usually dated to the mid second century B.C. But by that time Kos is firmly within the Roman sphere of influence, and as yet, I would consider the Koan temples to be early examples of Roman architectural influence in the East. The quadriporticus around these temples would support that idea.[58] Thus the archaeological record seems to bear out that the temple podium, "eine Bauform, die in der römischen Kaiserzeit sowohl im Westen als auch im Osten üblich ist" [59], is

eadem, A preliminary report on the excavations at Knidos, 1970, *AJA* 76 (1972) 61-76, 70-75 on the 'monopteros of Aphrodite Euploia'. Later work by Ramazan Özgan, and afterwards Hansgeorg Bankel, has led to the reinterpretation of the building as a tholos with a round cella, possibly dedicated to Athena, and dated to the first half of the 2nd-century B.C., see M.J. Mellink, Archaeology in Anatolia, *AJA* 96 (1992) 119-150, 139, and H. Bankel, Knidos. Der hellenistische Rundtempel und sein Altar. Vorbericht, *AA* 1997, 51-71. Bankel, *Knidos* 58, 60-61, 64, speaks of an *euthynteria*, a podium *and* a krepis. Von Hesberg, *Formen privater Repräsentation* 58 n. 475, seems to entertain some doubts: "ein Podium rekonstruierte I.I. (sic) Love". It is certainly no reconstruction: the temple has been preserved up to the stylobate. The round temple at Hadrian's villa has been supposed a copy of the Knidian temple, but it is not on a podium, cf. F. Rakob & W.-D. Hielmeyer, *Der Rundtempel am Tiber in Rom* (Mainz 1973) 38 n.33, who point out the contrast with other Roman round temples, which are on podia. This, I suggest, would imply that the substructure at Knidos was not considered part of the design. However, now that the Knidian temple has been shown to be of the Corinthian order, and not the Doric as in Love's reconstruction of the elevation, the close link between the Doric Hadrianic and the Knidian temple may be spurious. If the Knidian temple is of Roman date, as has been stated categorically by F. Seiler, *Die griechische Tholos. Untersuchungen zur Entwicklung, Typologie und Funktion kunstmässiger Rundbauten* (Mainz 1986) 155, everything would be different again; but Bankel gives strong arguments for the second-century date. But cf. note 51 above.

[57] L. Morricone, Scavi e ricerche a Coo (1935-1943): relazione preliminare, *Bolletino d'Arte* 35 (1950) 54-75: see 66-69, and the plan on p. 63 (fig. 13). The evidence is circumstantial: "al sopra di (*euthynteria*) è ovvio immaginare un podio simile se non aquello con sagome italiche [sic!] del muro esterno del santuario, almeno a quello più semplice del tempio dorico dell'*Amygdalòna*" (69). The temple in the neighbourhood Amygdalona is a Doric temple in antis, of Hellenistic date, that originally stood at the southern end of the agora (it is sometimes referred to as the Temple of Dionysos): this seems another Koan podium temple, but detailed information was unavailable to me.

[58] Lyttleton, *The design and planning of temples* 47.

[59] Schulz, *Die römischen Tempel* 165.

a Roman element. But is that enough to turn Ras el-Soda into a 'Roman temple'?

Classical style temples in Egypt

Ras el-Soda has been described as an oddity. If it indeed would be out of place in its Egyptian context, this would increase the likelihood of it being the result of an incidental influx of foreign influence. But how about other temples of the Roman period in Egypt? If we want to put Ras el-Soda in its Egyptian context, if there is such a context, we have to establish how many temples in the classical idiom, large or small, we actually have got in Egypt, and what those looked like (by 'classical' I mean everything that is Graeco-Roman and not Pharaonic Egyptian or some variant thereof).[60] How much architecture like Ras el-Soda has there been? If there is any, is it always situated in the environs of Alexandria?

Temples in an Egyptian idiom more or less contemporary with Ras el-Soda have been studied quite intensively, and recently they have been beautifully illustrated in the works of Dieter Arnold and Günther Hölbl[61]. The interest in the use of a non-Egyptian architectural idiom in Egypt, however, has been comparatively slight, even if things seems to pick up a bit, and consequently the cataloguing of classical style architecture appears not to have been an important concern. There are hardly any detailed overviews of such architecture in Egypt outside Alexandria.[62] For the Egyptologist Alexandria is 'ad Aegyptum', and Greek or Roman style structures elsewhere in

[60] Please note that 'Hellenistic temple' or 'Graeco-Roman temple' is used in some of the literature to indicate Egyptian style temples (re)built during the Ptolemaic or Roman periods—in some circles making life difficult for outsiders has been elevated into an art.

[61] D. Arnold, *Temples*, and G. Hölbl, *Altägypten im römischen Reich. Der römische Pharao und seine Tempel 1: Römische Politik und altägyptische Ideologie von Augustus bis Diocletian. Tempelbau in Oberägypten* (Mainz 2000), idem, *Altägypten im römischen Reich. Der römische Pharao und seine Tempel 2: Die Tempel des römischen Nubien* (Mainz 2004) & idem, *Altägypten im römischen Reich. Der römische Pharao und seine Tempel 3: Heiligtümer und religiöses Leben in den ägyptischen Wüsten und Oasen* (Mainz 2005).

[62] D.M. Bailey, Classical architecture in Roman Egypt, in: M. Henig (ed.), *Architecture and architectural sculpture in the Roman Empire* (Oxford 1990) 121-137. Bagnall & Rathbone (eds.), *Egypt from Alexander to the early Christians*, provides an overview, with workable maps and bibliographies, of classical and Egyptian style architecture, not exhaustive, but still fairly comprehensive.

Egypt are negligible compared to the long Egyptian architectural tradition—which moreover was still vital during the Ptolemaic and much of the Roman eras. Thus Dieter Kurth in 1997 can state that "more than a 100 temples of the [Graeco-Roman] period are known, all of them in Egyptian style", without as much as mentioning that there are temples in another style, which are also known, even if they remain under-researched.[63] Dieter Arnold, dealing with imperial temples, discusses about forty temples and chapels in Pharaonic style from the Roman period, and briefly dismisses "Roman-style temples" as "restricted to Alexandria and a few other towns, and they cannot be discussed here".[64] Even Bowman and Rathbone, who set out to stress the 'Romanity' of Roman Egypt, give as an example two inscriptions from the precinct of Hathor at Dendera, precisely a place where Egyptian architectural traditions are carried on. They suggest that cultural change in Hellenistic and Roman Egypt is strong, but in many aspects hidden from view: the Ptolemaic and Roman (re)constructions "look Pharaonic and suggest social and cultural continuity across the centuries".[65] That focus does nothing to stimulate a search for examples where there is less or no outward continuity.

Here I give a non-exhaustive but fairly complete catalogue of *religious* buildings in classical style that are well attested[66]:

---

[63] D. Kurth, The present state of research into Graeco-Roman temples, in: S. Quirke (ed.), *The temple in ancient Egypt. New discoveries and recent trends* (London 1997) 152-158, quote from 152.

[64] Arnold, *Temples* 226; cf. Hölbl, *Altägypten* vols. 1-3. Of course, Ras el-Soda and many other small temples like it are no imperial projects, so Arnold and Hölbl need not mention them (Hölbl does include the Luxor and Philae temples mentioned below—which were imperial).

[65] A.K. Bowman & D. Rathbone, Cities and administration in Roman Egypt, *JRS* 82 (1992) 107-127, quote from 107.

[66] The temples for the Egyptian gods already mentioned above are repeated here for easy reference, but with shortened descriptions and without their annotation; please refer to notes 18ff. above. I build mainly on Bailey, *Classical architecture*, and on Pensabene, *Elementi architettonici* 3-48 (Testimonianze). A very full list of Roman period temples (and not just in the deserts, but also in the Nile valley) is given by O.E. Kaper, Temple building in the Egyptian deserts during the Roman period, in: idem (ed.), *Life on the fringe. Living in the southern Egyptian deserts during the Roman and early-Byzantine periods. Colloquium 1996* (Leiden 1998) 139-158, but he does not distinguish between temples "in the Egyptian tradition" and "in the Greek tradition".

- **1** Memphis (North Saqqara): a Corinthian distyle in antis temple—or rather a temple-shaped building (the *lychnaption* housing the *lychnaptai*, i.e. those tending the sacred lamps—for the inscription, see Lauer & Picard, 176-177), on the dromos leading up to the Osiris-Apis temple of Nectanebo I, 8 by 14 meters, supposedly of early Ptolemaic date, now destroyed. This was a somewhat odd construction, with a stairs of six steps in front, but not so much on a podium, as with a raised interior floor (the outer walls run down to ground level without any break). As far as can be judged from the remaining illustrations, I would hesitate to call this a completely classical style building.[67]
- **2** Karanis (Kom Ushim): a kiosk, in front of the Neronic south temple. A periptery with 4 by 7 Ionic columns, 10.2 by 13.5 meters, on a podium.[68]
- **3** Hakoris (Akoris/Tenis): a Sarapeion, dated to the second century (G. Wagner, Nouvelles inscriptions d'Akoris, in: *Hommages à la mémoire de Serge Sauneron*, vol. 2 (Cairo 1979) 51-56). A tetrastyle propylon on a podium, 7 by 7 meters.[69]
- **4** Thynis (Tuna el-Gebel, the necropolis of Hermopolis Magna): East sector, 'Temple 12', either a funerary temple or a cult temple, possibly an Iseion. A prostyle tetrastyle temple of unknown order, 5 by 9 meters, with a side door in the cella. There apparently are more Greek style buildings in the same necropolis, but these have not been documented in detail.[70]

---

[67] Bailey, *Classical architecture* 125. Bagnall & Rathbone (eds.), *Egypt from Alexander to the early Christians* 100-102. J.-Ph. Lauer & C. Picard, *Les statues ptolémaiques du Sarapeion de Memphis* (Paris 1955) 173-180, provide a full discussion of this temple that has now disappeared, providing on their pl. 17a-b two 19th-century views. D.J. Thompson, *Memphis under the Ptolemies* (Princeton 1988) 28, erroneously describes the building as a Corinthian tetrastyle with steps in front. She notes (28, n.112) that it *might* be the same building as that mentioned in *UPZ* 119.11-12, of 156 B.C.; according to Lauer and Picard the building is early Ptolemaic, probably dating to the reign of Ptolemy I.

[68] A.E.R. Boak (ed.), *Karanis. The temples, coin hoards, botanical and zoölogical reports, seasons 1924-31* (Ann Arbor 1933) 24, and the plan of layer E (structure T2A); Arnold, *Temples* 254. Bagnall & Rathbone (eds.), *Egypt from Alexander to the early Christians* 132: "a porticoed courtyard on a two course stylobate"—but high enough to necessitate a staircase.

[69] P. Grossmann, Ein kaiserzeitliches Sarapis-Heiligtum in Akoris, *MDAI (Kairo)* 37 (1981) 199-202. Bagnall & Rathbone (eds.), *Egypt from Alexander to the early Christians* 162.

[70] Gabra, *Fouilles…à Touna El Gebel* 484, speaks of "temples funéraires, en pierre

- **5** Karnak (Thebes): possibly a temple of the Imperial cult, on the basis of dedications to Augustus, Titus, Tiberius, Claudius (G. Wagner, *Kêmi* 21 (1971), 142-144). A prostyle tetrastyle temple of possibly the Corinthian order, on a podium and with widened central intercolumniation. 8.6 by 14 meters.[71]
- **6** Luxor (Thebes): a Sarapeion, dedicated 126 A.D., in the court of Nectanebo I. A periptery of four by five columns, 8 by 10 meters, on a podium.
- **7** Philae: the temple of Augustus, dedicated 13/12 B.C. A Corinthian-Doric prostyle tetrastyle temple, 10 by 16.8 meters, on a low podium and with widened central intercolumniation.[72]
- **8** Mons Porphyrites: an Iseion (the so-called 'Eastern Iseion'). Badly preserved.
- **9** Mons Porphyrites: possibly an Iseion (the so-called 'Western Iseion'). Badly preserved, 7 by 12 meters.
- **10** Mons Porphyrites: a Sarapeion, dedicated 117-119 A.D. A Ionic prostyle tetrastyle temple, 6 by 12 meters, with a side door in the cella, and a bench at the back.
- **11** Mons Claudianus: a Sarapeion, dedicated 118 A.D. Originally this may have been a simple cella of 4.5 by 6 meters surrounded by a *peribolos* wall, later turned into a Ionic prostyle tetrastyle temple.

Such a handful of cases might not seem very impressive, but it is the tip of an iceberg—which, alas, has almost completely melted in the desert heat. There certainly has been much more: there is Alexandria, of which so little is left; there is Antinoopolis, where around 1800 still several examples of classical architecture survived, as attested in the fourth volume of the *Déscription de l'Égypte*, now

calcaire du style grec de l'époque impériale. Leurs façades à colonnes cylindriques sont à angle droit et on y accède par un escalier précédé d'un autel à cornes. Ce genre de construction rappelle étrangement le temple d'Isis à Pompéi". His plate 77 shows a tetrastyle (some 4 by 7 meters).

[71] J. Lauffray, Abords occidentaux du premier pylone de Karnak. Le dromos, la tribune et aménagements portuaires, *Kêmi* 21 (1971) 77-144, 118-121, and fig. 2 opposite 78.

[72] L. Borchardt, Der Augustustempel auf Philae, *JDAI* 17 (1903) 73-90; Arnold, *Temples* 237. Lembke, *Ägyptens späte Blüte* 37. Hölbl, *Altägypten im römischen Reich* vol. 2, 19.

almost all completely gone. Which is a great pity, because, as Peter van Minnen states, the Greek architecture of Antinoopolis—a new 'Greek city' founded by Hadrian—was "enthousiastically imitated by other cities, causing a short-lived building-boom in Egypt"[73]. Many temples are mentioned in papyrological sources—temples which are now not to be traced.[74] Of others, only a few architectural fragments survive, often not or not exactly provenanced.[75] In several art forms, the imagery of small temples, many in the classical style, abounds: terracotta *Kleinkunst*, jewellery, coinage, stelai.[76] At

[73] Van Minnen, in: Bagnall & Rathbone (eds.), *Egypt from Alexander to the early Christians* 169. As far as temple (re)building is concerned, the reign of Hadrian himself is actually the low ebb, but the number of imperial projects much increases under Antoninus Pius: see R. Alston, *The city in Roman and Byzantine Egypt* (London 2002) 203-207. More generally, Alston concludes that "considerable investment in the urban infrastructure of the various cities" took place in the 2nd century, "the goal of [which] appears to have been to provide the cities with the buildings common to contemporary Roman cities of the East, so that the cities of Egypt could make claims to share in the dominant Mediterranean culture" (245).

[74] Bailey, *Classical architecture*; A. Calderini, *Dizionario dei nomi geografici e topografici dell'Egitto greco-romano* (Cairo 1935—Madrid 1966) and its three supplements, edited by S. Daris (Milano 1988, Bonn 1996, Pisa 2003). Bailey also discusses non-religious architecture, and of course many of the references listed in the *Dizionario* are to such buildings, for which see also A. Łukaszewicz, *Les édifices publics dans les villes de l'Égypte romaine. Problèmes administratifs et financiers* (Warsaw 1986). Please note that Łukaszewicz also discusses temples for the imperial cult and Capitolia. Excellent examples of regional studies combining papyrological and archaeological sources can be found in W.R.J. Rübsam, *Götter und Kulte in Faijum während der griechisch-römisch-byzantinischen Zeit* (Marburg/Lahn 1974), and O.E. Kaper, *Temples and gods in Roman Dakhleh. Studies in the indigenous cults of an Egyptian oasis* (s.l. 1997): both show a very extensive religious life that has left comparatively few tangible remains on the ground.

[75] For disparate archaeological remains from across Egypt: Pensabene, *Elementi architettonici*. Classical style bits keep coming to light, e.g. an architectural fragment from somewhere near Bubastis: M. Loth, V. Vaelske & M. Wittig, Ein griechisches Gesims aus Kalkstein, in: C. Tietze (ed.), *Rekonstruktion und Restaurierung in Tell Basta* (Potsdam 2003 = Arcus 6) 236-248 (237: "Teile eines Tempels in griechischer Tradition"; 241: "[es] könnte einen Grabbau geschmückt haben"). Cf. C. Tietze & M. Abd El Maksoud, *Tell Basta. Ein Führer über das Grabungsgelände* (Potsdam 2004) 46: "nicht aus Tell Basta kommenden Blöcke, Teile eines Tempels oder Graben", probably Roman period. Please note that the so-called 'Roman temple' at Bubastis, to which reference is made, is an Egyptian style temple: L. Habachi, *Tell Basta* (Cairo 1957) 93-94.

[76] Terracotta lanterns, as in M. Fjeldhagen, *Catalogue, Graeco-Roman terracottas from Egypt, Ny Carlsberg Glyptotek* (Copenhagen 1995) 96, nr. 79 (with references), or L. Török, *Hellenistic and Roman terracottas from Egypt* (Rome 1995) nrs 290ff, and cf. ibidem, nr. 4: a pyxis lid with Aphrodite in a temple; a chased golden part of a headdress, showing Sarapis seated in a temple, 2nd c A.D., from Douch, is in Dunand, *Isis mère des dieux* 58; a beautiful gold bracelet, showing a temple, 2nd-3rd c. AD, is illustrated in G. Grimm, *Alexandria. Die erste Königstadt der hellenistischen Welt. Bilder aus der Nilmetropole*

least part of this imagery will have corresponded to a reality on the ground.[77] So we should probably think of Egypt as well-endowed with classical architecture, much of it small-scale.[78] Even if Ras el-Soda may stand out as something remarkable now, in its own days this will have been rather different. There must have been quite a few classical style temples comparable to it. As one can see above, there are still some fairly close parallels. In the above meagre list of eleven buildings, we have at least eight with a front presenting four columns, five of these are raised on a podium, three or more are of the Ionic order, at least two have widened central intercolumniation. In the imagery we encounter many distyles—but turning a tetrastyle into a distyle, to allow room for the depiction of a statue or statues, is a common procedure. Anyhow, Ras el-Soda does not stand alone, it is no oddity.

Where does the inspiration for Ras el-Soda's architecture come from?

That Ras el-Soda is likely to be one of several temples like it, makes the question where the inspiration for temples of the kind represented by Ras el-Soda can have come from, actually all the more pressing. Are Ras el-Soda, and buildings like it, Roman in the sense of being directly derived from Roman architectural examples?

At first sight this might seem a somewhat stupid question. Why, Alexandria is next door to Ras el-Soda! Does not everything Graeco-Roman in Egypt emanate, ultimately, from Alexandria? Maybe not. Surely Alexandria can have held examples of the same kind of

von Alexander dem Grossen bis Kleopatra VII. (Mainz 1998) 160, ill. 149. For coinage, see S. Handler, Architecture on the Roman coins of Alexandria, *AJA* 75 (1971) 57-74; S. Bakhoum, *Dieux égyptiens à Alexandrie sous les Antonins. Recherches numismatiques et historiques* (Paris 2002) nrs 9, 22, 23, 34, 50, 67, 73, 101; several coins are well-illustrated in *La Gloire d'Alexandrie* (Paris 1998) 224-225, 248-249; a stele (Louvre), probably from the Fayum, 1st c., with Isis-Renenutet and the Dioskouroi in a classical temple: *Égypte romaine, l'autre Égypte* (Marseille 1997) 204, nr. 207.

[77] As is forcefully argued by Aubert, *Deux figurines* 30.

[78] *Pace* Lembke, *Ägyptens späte Blüte* 39, 41, who seems to suggest that classical style architecture was mainly limited to Alexandria, Arsinoë, Hermopolis Magna, Antinoopolis and Oxyrhynchos. Cf. Arnold as quoted at note 64 above. According to Lembke these few places exhibit classical style architecture because of ethnicity: "[weil] ortsansässiger Griechen und Römer…die Tempel in griechischer Ordnung den ägyptischen Bauten vorzogen" (39). I will argue for rather more subtle mechanisms at work.

architecture—which was, after all, as we have only just suggested, represented throughout Egypt. But we cannot be positive, hampered as we are by our overall ignorance of Alexandrian temple architecture, certainly of the more modest structures.[79] There is, however, one thing we do know, and that is that Ras el-Soda is not stylistically close to anything we know of in Alexandria. Judith McKenzie has argued that 'classical architecture' in Egypt comes in two variants: the first Alexandrian, a Ptolemaic tradition that was carried on into Coptic times, and had a quite distinctive, baroque look, and the second a general eastern Mediterranean variant, an architectural *koinē* prevalent in the Roman empire in the East and not specific to Egypt.[80]

---

[79] Some have pointed to the Alexandrian Iseion as the model on which Ras el-Soda and other temples like it were built. But the smaller Ptolemaic forerunner of the Roman Sarapis temple at the Alexandrian Sarapeion, which has been called an Iseion and has been supposed to sit on a podium, probably was a tetrastyle prostyle or a distyle in antis temple of some 15 by 25 meters, of the Corinthian order and on a krepis, not on a podium. The Roman podium temple replacing this is dated to between 181 and 217, and is a fairly large periptery that is not like Ras el-Soda either. To the west of the Ptolemaic Sarapis temple is what McKenzie calls "a stoa-like structure". This has been seen as an/the Iseion as well, but there is no indication that it was, not even of its having been a temple. Cf. note 17 above for all references. Roullet, *Rome* 30-31, links the Alexandrian Iseion to the funerary temples of Hermopolis Magna and to the Serapeum at Luxor, and calls prostyle tetrastyle on a platform the "Alexandrian design for small sanctuaries", but that is a design which we do not, and for the time being *cannot* know.

[80] J. McKenzie, The architectural style of Roman and Byzantine Egypt, in: D.M. Bailey (ed.), *Archaeological research in Roman Egypt* (Ann Arbor 1996) 128-142, and eadem, Alexandria and the origin of Baroque architecture, in: *Alexandria and Alexandrianism, Symposium J. Paul Getty Museum 1993* (Malibu 1996) 109-125. Alexandria is supposed to have influenced the architecture in many different places: throughout Egypt, in Ptolemais in Libya, in Petra and elsewhere in Jordan: see MacKenzie, *The architectural style*, Versluys, *Aegyptiaca Romana*, Pensabene, *Elementi architettonici*, Von Hesberg, *Formen privater Repräsentation*, and H. Lauter, Ptolemais in Libyen. Ein Beitrag zur Baukunst Alexandriens, *JDAI* 86 (1971) 149-178, on the Palazzo delle Colonne and the so-called Roman villa. The wide distribution of 'Alexandrian baroque' should make us wonder whether this might be another "general eastern Mediterranean variant", another less wide-spread manifestation of an architectural *koinē*. In this context, the very nuanced view of the possible Alexandrian examples for the painted architecture in the Pompeian Second Style, as expressed by R.A. Tybout, *Aedificiorum figurae. Untersuchungen zu den Architekturdarstellungen des frühen zweiten Stils* (Amsterdam 1989) 325ff., should be taken into account. He argues persuasively for a Hellenistic *koinē* (333)—but, I would like to add, accepting a *koinē* should leave room for local idiosyncrasies. For the idea that influences emanate from several centres and travel in many different directions, see, in addition to Tybout, Lyttleton, *The design and planning of temples*, H. Dodge, The architectural impact of Rome in the East, in: M. Henig (ed.), *Architecture and architectural*

Stylistically our temple is not Alexandrian, as far as we know what the Alexandrian architectural style is. Even if this style turns out to be, after all, not specifically Alexandrian and also part of the *koinē*, then still it was the preferred style in Alexandria (again: as far as our knowledge goes), and still Ras el-Soda seems to belong with the other, the 'plain' as opposed to the 'florid', face of that *koinē*. By the way, this is not to say that the Isis image from Ras el-Soda, and the cultic background from which that and the other imagery at the sanctuary arose, is not Alexandrian either: it seems a reasonable supposition that Alexandria was instrumental in creating the Hellenized images of Egyptian gods or their avatars—but it does not follow necessarily that this holds good for the temple architecture as well, as if the statuary was subject to some conditional sale: if you want that kind of statue, you will have to take this temple design with it.[81] So we are back at square one, and must still ask: where do we find the closest architectural parallels to our temple?

A temple in "a style prevalent in the Roman empire in the East", in the words of McKenzie, can be translated, in the light of what we have seen above, as follows: Ras el-Soda is a Roman variant of a Hellenistic temple, a hybrid building that ultimately derives from both Greek-Hellenistic and Roman examples. Could it be of Italian derivation? Is there a direct link to be established between Italian temple architecture and Ras el-Soda? There are in Italy a few small prostyle or distyle in antis podium temples which are comparable, such as Formia (second century B.C.) and Vastogirardi (mid second century B.C.), and Agrigento, Monte Iato and Monte Erice (second century, or early first century B.C.) on Sicily. [82] These are not tra-

sculpture in the Roman Empire (Oxford 1990) 108-120: "In the study of imperial building construction all roads do not necessarily lead *from* Rome" (118), and V.M. Strocka, Wechselwirkungen der stadtrömischen und kleinasiatischen Architektur unter Trajan und Hadrian, *Istanbuler Mitteilungen* 38 (1988) 291-307, and cf. notes 84, 85 and 113 below.

[81] The Ras el-Soda Isis is put into immediate connection with Alexandria by Dunand, *Isis mère des dieux* 61. But she readily admits that we do not know much about Alexandrian Isis iconography.

[82] P. Gros, *L'architecture romaine de début du IIIe siècle av. J.-C. à la fin du Haut Empire*, vol. 1 (Paris 2002^2) 131; J.-P. Morel, Le sanctuaire de Vastogirardi (Molise) et les influences hellénistiques en Italie centrale, in: P. Zanker (ed.), *Hellenismus in Mittelitalien* (Göttingen 1976) 255-266; R.J.A. Wilson, Roman architecture in a Greek world: the example of Sicily, in: M. Henig (ed.), *Architecture and architectural sculpture in the Roman Empire* (Oxford 1990) 67-90, 74-75.

ditional Etrusco-Italic podium temples, but hybrids like Ras el-Soda: the central Italian examples testifying to 'Hellenisation', the Sicilian ones to Roman architectural borrowings in Sicily.[83] So these would make interesting examples for Ras el-Soda: it is not a mere podium that gets exported, but, rather more likely, a complete design. Alas their early dating and location in out-of-the-way places make it doubtful that these temples will have been of much influence. The Isis temple at Pompeii, which has several features in common with Ras el-Soda, seems too idiosyncratic a building to be a close relative, though it might share inspiration from some common source with Ras el-Soda and some other Iseia like it. All in all, influences seem above all to flow *towards* Italy, or *also* towards Italy.[84] Italian influence cannot be excluded, but maybe we can find a better match, by locating other such hybrids, preferably a whole series of them, and closer in date.

I have looked for such parallels amongst the large number of small temples in Roman Syria (modern Syria and Lebanon), because Syria has many comparatively well-documented temples of which some at first sight seemed to fit the bill. That does not mean that there would be nothing relevant elsewhere, such as, for instance, funerary monuments in the shape of podium temples in Greece, Asia Minor and Northern Syria, and other Near Eastern temple architecture.[85] I first present a selective catalogue of what looked

---

[83] The hybrid character is addressed very eloquently by Morel, *Le sanctuaire de Vastogirardi* 262: "influences hellénistiques dans le pays samnites, influences qui se greffent, en engendrant des formes hybrides et originales, sur d'autres modèles venus du Latium ou de l'Étrurie, et sur des traditions locales particulièrement tenaces."

[84] I say "also", because it never is one-way traffic: cf. Lauter, *Die Architektur des Hellenismus* 178, on the "vielfältigen Wechselbeziehungen" (referring to Ptolemais and Petra). K. Butcher, *Roman Syria and the Near East* (London 2003) 293. Cf. note 80 above, and notes 85 and 113 below.

[85] For funerary temples in Greece (Nikopolis, Messene): C. Flämig, Grabarchitektur als Spiegel der historischen Prozesse und der Bevölkerungsstruktur im kaiserzeitlichen Griechenland, in: P. Noelke (ed.), *Romanisation und Resistenz in Plastik, Architektur und Inschriften der Provinzen des Imperium Romanum. Neue Funde und Forschungen* (Mainz 2003) 563-575 (but in Messene the substructure is more of a platform than a podium); Asia Minor: S. Cormack, Funerary monuments and mortuary practice in Roman Asia Minor, in: S.E. Alcock (ed.), *The early Roman empire in the East* (Oxford 1997) 137-156, 153: "Tombs on tall podia with frontal steps and prostyle columns constructed throughout the provinces of Asia Minor…reveal the penetration of the western Roman podium temple form as a model for funerary architecture." Northern Syria: G. Tchalenko, *Villages antiques de la Syrie du Nord. Le massif du Bélus à l'époque romaine* (Paris 1953-1958), H.C. Butler, *Architecture and other arts. Publications of an American archaelogical*

to me like relevant Syrian temples, i.e. relatively small size temples of Roman date. Again, it was not my intend to give a full overview of Syrian temples, merely to look at some examples that could throw some light on Ras el-Soda.[86]

Limestone Massif, between Antiocheia and Beroia:

- **1** Jebel Sheikh Barakat (Mons Koruphaios, Koryphe Oros): the temple of Zeus Madbachos and Salamanes. A first century A.D. Corinthian prostyle tetrastyle, 11 by 20 meters.[87]
- **2** Burg Baqirha: the Temple of Zeus Bomos. A Corinthian prostyle tetrastyle, dedicated 162/163, 9 by 18 meters.

---

expedition to Syria, 1899-1900 (New York 1903), C. Strube, *Die "Toten Städte". Stadt und Land in Nordsyrien während der Spätantike* (Mainz 1996). Pohl, *Kaiserzeitliche Tempel* 183-185, points out the Roman influences on architecture in Asia Minor and the links with Syria (attested by Syrian influence): "Als Einflussbereiche stellten sich…zum einen die westliche, italische, zum anderen die östliche, syrische Tempelarchitektur heraus". Other temple architecture of possible relevance can for instance be found at Dura: the temple of the archers of Cohors II Ulpia Equitata. A single room, 8.15 by 10.20, with a distyle in antis porch (P.V.C. Bauer & M.I. Rostovtzeff (eds.), *The excavations at Dura-Europos…Preliminary report of second season of work 1928-1929* (New Haven 1931) 16-17); Palmyra: the temple of Ba'alshamin, dedicated 130/131, with a six column (4 & 2) pronaos, no podium, 8,6 by 15 meters, widened central intercolumniation and two windows (P. Collart & J. Vicari, *Le sanctuaire de Baalshamin à Palmyre. Topographie et architecture* (Rome 1969) 71ff., and M. Gawlikowski, Les temples dans la Syrie à l'époque hellénistique et romaine, in: J.-M. Dentzer & W. Orthmann (eds.), *Archéologie et histoire de la Syrie 2: La Syrie de l'époque achéménide à l'avènement de l'Islam* (Saarbrücken 1989) 323-346, 342; see also the comparable temple of Allat at Palmyra); Petra: the Qasr al-Bint (F. Zayadine, F. Larché & J. Dentzer-Feydy, *Le Qasr al-Bint de Pétra: l'architecture, le décor, la chronologie et les dieux* (Paris 1993)); Seriane—Esriye: a temple on a podium, the pronaos gone, possibly late Severan (R. Gogräfe, The temple of Seriane-Esriye, *Annales archéologiques arabes syriennes* 42 (1996) 179-186); Paneion or Caesarea Philippi: the lost temple of Augustus, elevation and nature of platform/podium much debated (D.W. Roller, *The building program of Herod the Great* (Berkeley 1998) 190-192, A. Lichtenberger, *Die Baupolitik Herodes des Grossen* (Wiesbaden 1999) 150-153, J.F. Wilson, *Caesarea Philippi. Banias, the lost city of Pan* (London 2004)); and other Herodian projects (see Roller, *The building program of Herod*, and Lichtenberger, *Die Baupolitik Herodes*).

[86] In addition to the titles to be quoted below, see the general overview of Nabataean and Syrian temples, in Th.A. Busink, *Der Tempel von Jerusalem von Salomo bis Herodes. Eine archäologisch-historische Studie unter Berücksichtigung des westsemitischen Tempelbaus*, vol. 2 (Leiden 1980) 1252-1358. For the transliteration of the Arabian names I have followed the *Barrington Atlas of the Greek and Roman world* (Princeton 2000).

[87] For this and the following two temples, see H.C. Butler, *Publications of the Princeton University archaeological expedition to Syria in 1904-1905, Division 2: Ancient architecture in Syria* (Leiden 1907-1908) B 153; O. Callot & J. Marcillet-Jaubert, Hauts-lieux de Syrie du Nord, in: G. Roux (ed.), *Temples et sanctuaires* (Lyon 1984) 187-198; Gawlikowski, *Les temples dans la Syrie* 335-336; G. Tchalenko, *Villages antiques de la Syrie* vol. 1 (Paris 1953) 14 (hauts-lieux); and P.-L. Gatier, Villages et sanctuaires en Antiochène autour de Qalaat Kalota, *Topoi* 7 (1997) 751-775 (non vidi).

- **3** Srir: the temple of Zeus Tourbarachos. A naos, 6 by 7 meters, dated to 116, to which was added in 150 a Corinthian distyle in antis pronaos of 8.80 by 5 meters (sic: wider than the naos).

Jebel Ansariyeh (Bargyllos Mons), between the valley of the Orontes and the coast:

- **4** Hosn Soleiman: a distyle in antis, probably Ionic, 7 by 15.5 meters.[88]
- **5** Hosn Soleiman: the temple of Zeus Baitokaikes. A Ionic pseudoperiptery with a tetrastyle pronaos, tentatively dated to the late second century, 13.5 by 24 meters.[89]

Libanus Mons, Northern part:

- **6** Husn Sfiri: Temple B ('Antentempel'). A Ionic prostyle distyle, 9 by 20 meters, with flight of stairs in front because of the sloping site.[90]
- **7** Qasr Naous: a Corinthian prostyle tetrastyle, 12.5 by 25.8 meters.[91]
- **8** Qasr Naous: another Corinthian prostyle tetrastyle, 14 by 26 meters.
- **9** Bziza: a Ionic prostyle tetrastyle, 8.5 by 14 meters.[92]
- **10** Yanuh: a distyle in antis, on a podium, 9 by 14.3 meters.[93]
- **11** Qasr el-Banat (Shliffa): a distyle in antis, "dorisierend", 7.5 by 14 meters.[94]

---

[88] D. Krencker & W. Zschietzschmann, *Römische Tempel in Syrien* (Berlin 1938) 97-99.

[89] Krencker & Zschietzschmann, *Römische Tempel* 79-87; Gawlikowski, *Les temples dans la Syrie* 336-337.

[90] Krencker & Zschietzschmann, *Römische Tempel* 24-28.

[91] For the two temples at Qasr Naous: Krencker & Zschietzschmann, *Römische Tempel* 8-19; G. Taylor, *The Roman temples of Lebanon* (Beirut 1967) fig. 109 (Eastern temple).

[92] Krencker & Zschietzschmann, *Römische Tempel* 4-7; Taylor, *The Roman temples* figs. 2, 105-106.

[93] Krencker & Zschietzschmann, *Römische Tempel* 35-37; Taylor, *The Roman temples* figs. 99-100. According to Taylor, this temple was prostyle. The cella has two openings which look like side doors, but which probably are windows (there is no sign of any stairs). Windows are not uncommon in Syrian temples, but these are always much smaller than the ones at Yanuh.

[94] Krencker & Zschietzschmann, *Römische Tempel* 152-155.

Libanus Mons, Southern part:

- **12** Hosn Niha: Temple D ('Antentempel'). A Ionic distyle in antis, 9.5 by 9.5 meters, with a flight of stairs in front because of the sloping site.[95]
- **13** Hosn Niha: Temple A ('Grosser Tempel'). A Corinthian prostyle tetrastyle, 16 by 29 meters.[96]
- **14** Qasr Neba (Tsarnaba): a prostyle tetrastyle, possibly Corinthian, 14 by 31.5 meters.[97]
- **15** Nihata (Niha): Temple B. A prostyle tetrastyle, possibly Corinthian, 12 by 27.5 meters. There is a (reconstructed) flight of stairs in front because of the sloping site.[98]

Hermon:

- **16** Bekka: a prostyle tetrastyle, of unknown order, 13 by 20.5 meters.[99]
- **17** Ain Hersha: a Ionic distyle in antis, 7.5 by 13 meters.[100]
- **18** Rahleh: a Ionic distyle in antis, with a unique apsidal cella, 10 by 18 meters.[101]

Batanaia:

- **19** Sanamein (Aere): probably a prostyle tetrastyle, of unknown order, dedicated in 191, 11.7 by 17.5 meters.[102]

Hauran (Auranitis):

- **20** el-Qanawat (Kanatha/Canatha/Gabinia/Septimia): a

---

[95] Krencker & Zschietzschmann, *Römische Tempel* 133-134; Taylor, *The Roman temples* fig. 15.

[96] Krencker & Zschietzschmann, *Römische Tempel* 123-131; Taylor, *The Roman temples* figs. 12-13.

[97] Krencker & Zschietzschmann, *Römische Tempel* 148-151; Taylor, *The Roman temples* figs. 17-18.

[98] Krencker & Zschietzschmann, *Römische Tempel* 116-117; Taylor, *The Roman temples* fig. 10.

[99] Krencker & Zschietzschmann, *Römische Tempel* 177; Taylor, *The Roman temples* figs. 63-64. The secondary door of the cella has been reconstructed—which reconstruction is likely to be correct.

[100] Krencker & Zschietzschmann, *Römische Tempel* 245-255; Taylor, *The Roman temples* figs. 1, 57-58.

[101] Krencker & Zschietzschmann, *Römische Tempel* 226-228.

[102] Butler, *Ancient architecture in Syria* A 316-320; Gawlikowski, *Les temples dans la Syrie* 331-333. It is not clear whether the widened intercolumniation between the two central columns of the front is based on a reconstruction, or is actually attested.

distyle in antis with a prostyle tetrastyle pronaos, of unknown order, 12 by 25.5 meters.[103]

- **21** Si (Seia): Temple 3 (South Temple) of the sanctuary of Ba'alshamin. A prostyle tetrastyle of the late first century A.D., of unknown order, 8.5 by 15 meters.[104]

In the table below I have listed these 21 temples again, with information on the presence or absence of a podium, of widened central intercolumniation, and of (a) secondary door(s) in the cella—which in the case of the Syrian temples (including several temples not discussed here) are not side doors, but doors situated in the pronaos, to the right, to the left, or on either side of the main door.[105] In the table probabilities are not distinguished from certainties, while a question mark indicates that all information is lacking.

The monuments listed all have classical exteriors, not only in details, but also, or especially, in general aspect.[106] To all purposes, they *look* like what the general observer would expect a Graeco-Roman temple to look like. I explicitly say "exteriors", because many of these buildings have interior arrangements that are not classical at all and obviously derive from local traditions: their 'Innenraumgliederung', interior division, is supposed to be typical of Syrian temples, especially the raised triform aduton.[107]

---

[103] Butler, *Ancient architecture in Syria* A 347-350; Gawlikowski, *Les temples dans la Syrie* 331-332.

[104] Butler, *Ancient architecture in Syria* A 368 and map opposite A 365; Boethius & Ward-Perkins, *Etruscan and Roman architecture* 440; K.S. Freyberger, *Die frühkaiserzeitlichen Heiligtümer der Karawanenstationen im hellenisierten Osten. Zeugnisse eines kulturellen Konflikts im Spannungsfeld zweier politischer Formationen* (Mainz 1998) 50-51. Freyberger's note 672 will cause confusion, referring as it does to Butler's plan of the Dusares (Dushara) temple, not of Temple 3.

[105] Krencker & Zschietzschmann, *Römische Tempel* 36, state that, while windows occur in Syrian temples, side doors never do. On the other hand, one or two small secondary doorways in the pronaos, giving access onto staircases, and/or the cella, are quite common.

[106] Several authors underline this: Callot & Marcillet-Jaubert, *Hauts-lieux de Syrie du Nord* 196, on Burg Baqirha: "extrêmement classique"; Freyberger, *Die frühkaiserzeitlichen Heiligtümer* 73, on Jebel Sheikh Barakat: "Fassade italischer Tempel"; Gawlikowski, *Les temples dans la Syrie* 342, on Baalshamin in Palmyra: "d'aspect très romain"; Gogräfe, *The temple of Seriane-Esriye* 179-186: "pronounced Roman feature"; A. Schmidt-Colinet, K. Al-As'ad & C. Müting-Zimmer, *Das Tempelgrab Nr. 36 in Palmyra. Studien zur palmyrenischen Grabarchitektur und ihrer Ausstattung* (Mainz 1992) 38: "grundsätzlich in römischer Tradition".

[107] See e.g. Busink, *Der Tempel von Jerusalem* vol.2, 1337ff.; Freyberger, *Die frühkaiser-*

	prostyle tetrastyle	Ionic order	podium	widened intercol	secondary door
1 Sheikh Barakat	■		■		
2 Burg Baqirha	■		■		
3 Srir			■		
4 Hosn Soleiman		■		■	
5 Hosn Soleiman	■	■	■	■	
6 Husn Sfiri		■		■	■
7 Qasr Naous	■		■		
8 Qasr Naous	■		■		■
9 Bziza	■	■			■
10 Yanuh		?	■		
11 Qasr el-Banat				■	
12 Hosn Niha		■		■	
13 Hosn Niha	■		■	■	■
14 Qasr Neba	■		■		■
15 Nihata	■			■	
16 Bekka	■	?	■		■
17 Ain Hersha		■	■	■	
18 Rahleh		■	■	■	
19 Sanamein	■	?	■	■	
20 El-Qanawat	■	?	■	■	
21 Si	■	?	■		

As Schmidt-Colinet points out, also the detailing will often have a *couleur locale* (in a general sense: often details will be derived from more than one *locale*). I will refrain from any further discussion of the architectural and sculptural style of individual elements such as column capitals. This would be a research project in itself, and not one to which a historian or anybody else behind a desk could presume to contribute anything worthwhile. But also its value in the context of the comparison with Ras el-Soda can be doubted:

zeitlichen Heiligtümer; J.-M. Dentzer, Le sanctuaire syrien, in: idem & W. Orthmann (eds.), A*rchéologie et histoire de la Syrie 2: La Syrie de l'époque achéménide à l'avènement de l'Islam* (Saarbrücken 1989) 297-322.

detailed information is often lacking, certainly so for Ras el-Soda.[108] But one thing is immediately obvious from a perusal of the interiors and the detailing of these temples: they are not purely Roman temples—whatever that elusive building, the purely Roman temple, would look like. These are Syrian temples, outwardly shaped as Roman variants of Hellenistic buildings.[109] Several authors have attacked, sometimes quite vehemently, the relevance of the exterior appearance of these buildings: there we find 'superficial resemblances' to Greek and Roman architecture, but we should not be fooled by such first sights. They are not what they look like.[110] I myself

[108] The Ras el-Soda capitals, which according to Adriani, *Repertorio*, were of very indifferent workmanship, are not discussed or illustrated in Pensabene, *Elementi architettonici*. Judging from their chequered history (cf. at note 8 above), it can be doubted whether we will ever know which capitals, if they are not lost, belong to the Ras el-Soda temple. Pensabene apparently could not trace them with certainty amongst the holdings of the Greco-Roman Museum. The excellent material for a comparison of architectural detail offered by J. Dentzer-Feydy, Les chapiteaux ioniques de Syrie méridionale, *Syria* 67 (1990) 143-181, will have to go unused.

[109] Boëthius & Ward-Perkins, *Etruscan and Roman architecture* 441, describe the Syrian temples, mostly small prostyle or in antis temples, as based on "Hellenistic sources". Dentzer, *Le sanctuaire syrien* 307, discussing the layout of Syrian sanctuaries, does not hesitate to attribute sanctuaries with a geometric layout (and those are the ones with classical style temples) to Hellenistic examples: "On en suit l'élaboration dans le monde hellénistique et il n'est pas nécessaire de se référer au sanctuaire proprement romain". He refers to Kos, Rhodos, Pergamon (Demeter), Dodona, Megalopolis (Zeus Soter), Messene (Asklepieion), and, interestingly, also to Egypt: "Peut-être le sanctuaire égyptien traditionnel, axial, symétrique et hiérarchisé a-t-il eu une influence ponctuelle décisive?…Il faut rappeler que l'exemple connu le plus ancien [221 B.C.] de sanctuaire grec avec un temple, un propylon et des portiques rapportés à un axe unifié a été trouvé à Hermopolis Magna." The same ideas can be found in J. Coulton, *The architectural development of the Greek stoa* (Oxford 1976) 170-172. But Lyttleton, *The design and planning of temples* 47, stresses that axial planning was given a new meaning by Roman planners with their extreme propensity towards enclosed spaces.

[110] Freyberger, *Die frühkaiserzeitlichen Heiligtümer* 50-51, on Temple 3 at Si: "gleicht aber nur in seiner äusseren Form einer spätrepublikanischen Podiumstempel", and on temples in general: "Die Bauwerke zeigen aber ausnahmslos Mischformen aus Vorbildern verschiedenster Provenienz, die in den eigenwilligen und aufwendigen Umbildungen eine individuelle Formensprache propagieren und sich in dieser von den Tempelbauten in Rom, Griechenland, Kleinasien und Mesopotamien grundlegend unterscheiden" (5). Freyberger speaks of large temples, not the small rather more run-of-the-mill things. But F. W. Ball, *Rome in the East. The transformation of an empire* (London 2000), takes a more general view, and almost obsessively repeats how unclassical the architecture of the East actually was. He repeatedly stresses the superficiality of the resemblances: prostyle or in antis architecture is "in accordance with the general popularity of this form throughout Roman imperial architecture…but there the resemblance with Western Roman temples would stop" (336-337, cf. 329, 332). One could compare the discussion about the "Romano-Celtic temple". P.D. Horne,

feel that 'superficial', or rather 'surface resemblance' is a legitimate concern as well, and not as unimportant as it is made out to be. What something looks like seems in fact a fairly essential part of what it is. The impression made at first sight is something that will have been very much a conscious concern of those who put up these buildings.[111]

Back to our comparison: admittedly, there is no temple amongst these twenty-one that is more or less identical to the Ras el-Soda temple, not even when we limit ourselves to the exterior appearance. On the other hand, there are quite some parallels: out of the twenty-one temples listed above, thirteen are prostyle tetrastyle, fifteen are situated on a podium[112], seven or more are of the Ionic order, eleven have widened central intercolumniation, and seven have secondary doors. Not one of these temples is as small as Ras el-Soda, but several of them are small enough, and the few that are dated are all first and second century—which is the period during which the majority of the undated examples is likely to have been built as well.

This set of parallels between the Syrian temples and Ras el-Soda, could, I think, not easily be established departing from some another corpus of temple architecture—which is of course why I choose to make this comparison in the first place. In this, however, I am *not* trying to show that Ras el-Soda is 'a Syrian temple', but to point out some general likeness only. There need not even be any direct link between Syria and Ras el-Soda—although direct links need not be excluded, of course, considering the intimate ties between Egypt and Syria.[113] What the above exercise certainly does show, is that

---

Roman or Celtic temples? in: M. Henig & A. King (eds.), *Pagan gods and shrines of the Roman Empire* (Oxford 1986) 15-24, departing from the example of La Grange-des-Dîmes, Avenches, states that these are *Celtic* temples, with at the most a classical style pronaos tacked onto it, and remain Celtic temples, even if they *look* more or less like Roman ones.

[111] A position also taken by Butcher, *Roman Syria and the Near East* 281-283.

[112] Cf. note 55 above, quoting the statement by Pohl that in Asia Minor prostyle temples tend to be on podia, but not others. She explicitly excludes temples in antis. But of the seven temples in antis in our list of Syrian temples, four are on a podium. In assessing the importance of the podium, we apparently have to distinguish carefully between different regions.

[113] Cf. Bailey, *Excavations at El-Ashmunein* 16, on the Hermopolis Komasterion: "possibly an Asia Minor mason", for a suggestion of contacts even further afield. Carrié, *Le temple de Sérapis*, suggests that the *interior* arrangements of 'salle O' of the

Ras el-Soda as an architectural phenomenon is not specifically Egyptian, is not a unique example of immediate Roman influence either, but is part of an eastern Mediterranean classical religious architecture for local consumption (with local adaptations)—an architecture that elaborates on the example of the small Hellenistic temple—for instance by raising it up on a Roman style podium. The Syrian temples and Ras el-Soda form part of a Hellenistic architectural *koinē*, which is also Roman, because Roman elements have been integrated into that *koinē*.

And so what?

What are the implications of what we have seen up to now? What is the message of the Ras el-Soda temple? What can it tell us about religious life in second-century Egypt, and about Egypt itself? As a first step, we ought to consider who commissioned the temple and who made use of it for worship. Alas, it is impossible to be specific. Ras el-Soda once must have been near the Canopic branch of the Nile channel, where according to Strabo rich Alexandrians had their retreats.[114] The temple might have been part of such a private estate, as Adriani has suggested, but this is only a hypothesis. It may certainly have been a private foundation, a possibility already mentioned above. We know of other privately founded temples. But that does not tell us anything certain about the patrons of this temple. They were, however, very likely to have been Egyptians.

On the one hand, this may look like a superfluous remark: Ras el-Soda happens to be located in Egypt. But it underlines that, although the Isis of Ras el-Soda is not the traditional Egyptian Isis, and is certainly not housed like her, she is worshipped in Egypt neverthe-

---

Sarapeion at Mons Porphyrites have been carried out according to a Syrian programme (as has also been said by Pensabene, *Elementi architettonici* 15-16). If Carrié is wrong about the existence of a propylon giving onto an open court, then there would be a façade with a central door flanked by two lower doors: another element pointing towards Syria. Cf. note 85 above, for Syrian influences in the architecture of Asia Minor, while I trace the podium in Syrian temple architecture to influences from, amongst others, Asia Minor: a true *koinē* with influences criss-crossing.

[114] Strabo 17.1.16; Adriani, *Ras El Soda* 148, repeated by idem, *Repertorio* 101. Meyboom, *Nile mosaic*, 267 n.155, presents this as a certainty ("an extant example is…"); on p.305 n.110, we shift to "one of these [estates] may partly have been preserved in…". Cf. also 308 n.121.

less. It is somewhat disconcerting to see how this Isis, who is both Egyptian and non-Egyptian, tends to be overlooked when she is 'at home': those studying the Hellenized goddess hunt for her mainly or exclusively outside Egypt, as if this other Isis was created for export only. Egyptian cults in Hellenized guise, such as the Isis cult, are seen as something that is all about "l'Égypte hors d'Égypte", about "diffusion, c'est-à-dire du culte hors d'Égypte. N'y figurent donc pas les documents retrouvés en Égypte, ni ceux d'Alexandrie", as Bricault has it.[115] I feel that this watershed separating the 'Isiaca' outside from those inside Egypt, is indefensible on any logical grounds.

On the other hand, it is saying not enough: what do we mean when we say 'Egyptians'? What segment of the population is likely to worship a Hellenized Isis in Egypt itself? Michel Malaise has made some important remarks, about not only the Hellenisation of a god as a prerequisite for diffusion through the Greek and Roman world, but also about the function of the Hellenisation of Isis amongst "Égyptiens hellénisés" and "Grecs égyptisés" (and, I would add, at a later stage, Romans, "hellénisés" and "égyptisés" at the same time).[116] The question of the different ethnicities and their interplay in Hellenistic and Roman Egypt is a much contested issue, that cannot be addressed at length in this paper. Still, I would dare to suggest that the temple at Ras el-Soda and temples like it did not cater for a particular ethnic group, because by the time we are speaking of, in Egypt ethnicity was no longer something that implied cultural preferences distinctive enough to create an idiosyncratic culture able to set any group apart.[117] Of course, one can still *pretend* that this is

[115] Bricault, *Atlas* xi. Others avoid Egypt for other reasons: the comprehensive volume *Romanisation und Resistenz* makes the round of the empire—but no Egypt; R. Hingley, *Globalizing Roman culture: unity, diversity, and empire* (London 2005) is a thought-provoking essay on Romanisation (which word Hingley wants replaced by 'globalization'—but that surely carries wrong associations), but it is about the empire in the West—as are most studies of Romanisation. It may be a time-honoured division of labour, but still it will not do.

[116] M. Malaise, Le problème de l'hellénisation d'Isis, in: *De Memphis à Rome* 1-19.

[117] The preconceptions at work here are laid bare in a quite convincing manner by R.K. Ritner, Implicit models of cross-cultural interaction: a question of noses, soap, and prejudice, in: J.H. Johnson (ed.), *Life in a multicultural society: Egypt from Cambyses to Constantine the Great* (Chicago 1992) 283-290. For the blurring of boundaries between descent groups (not necessarily the same thing as ethnic groups: ethnicity is about self-awareness), already in Ptolemaic days, see K. Goudriaan, *Ethnicity in Ptolemaic Egypt* (Amsterdam 1988). On ethnicity, see J.M. Hall, *Ethnic identity in Greek antiquity* (Cambridge 1997), esp. 182-183, and C. Dougherty & L. Kurke (eds.), *The cultures within*

the case, to underline status differences (which by the Romans were put on a juridical footing and based on ethnicity, which thus gained a new prominence), but this does not mean that there would be real cultural differences—in the sense of differences between distinctive cultures—coterminous or overlapping with these status differences.

As to the above, it is a pity that in the debate on this issue the extensive literature on culture contact produced by the social sciences is only rarely referred to. There, a theoretical framework and countless case studies are waiting to be mined.[118] The key concept seems to me to be still acculturation, despite some recent grumblings about its drawbacks.[119] Acculturation is the change that occurs when there is long-time contact between two or more peoples of different culture. This change is a multidimensional and multidirectional process. Multidimensional because it regards both observable (dress, language use, food etc) and unobservable (beliefs, values, attitudes, feelings) characteristics, and multidirectional because the changes occur on all sides: all parties involved in the contact are affected. 'Hellenisation' and 'Romanisation' are concepts not as useless as they are nowadays often made out to be, but we should be aware of their main drawback: they look at the process of acculturation as if it was monodirectional. This is nothing new, but apparently it deserves repeating.

The results of an acculturation process can be several very different things. What happens when two cultures meet?[120] Assimilation: one

---

ancient culture. Contact, conflict, collaboration (Cambridge 2003), both the introduction and several of the contributions, including an important one by Jonathan M. Hall summarizing his previous work.

[118] This is not the place to offer large bibliographies. The concepts to be introduced below will be helpful when looking for relevant titles, and one can add to those: creolization, interculturality, conflation, graftings, cultural border crossing, bricolage, and many others. In my choice of jargon I stuck to L.E. Hall, *Dictionary of multicultural psychology. Issues, terms, and concepts* (Thousand Oaks, CA 2005).

[119] Mainly to the tune that we have to problematize the concept of culture itself: if cultures are not the stable entities they are supposed to be, where does that leave studies of culture contact? See for instance Dougherty & Kurke (eds.), *The cultures within ancient culture*. True, but without generalization research will get us nowhere at all. Cf. G. Woolf, *Becoming Roman. The origins of provincial civilization in Gaul* (Cambridge 1998) 14-16, for a nuanced approach.

[120] Obviously, it can be more than two, but this hugely complicates things—also for those concerned. I think it might be justified to speak of two cultures in the case of Egypt, a simplification, no doubt, but not an inadmissible one.

culture is absorbed by the other and is essentially lost[121]; integration: the two cultures accommodate, and individuals can be, or have to be, competent in two cultures; fusion: the two cultures merge, and a single new culture is formed; separation: the two cultures live side by side, with a minimum of interaction, individuals have a single cultural identity; and marginalization: a group can miss out on the process, so to speak, and end up participating in no mainstream culture at all: to all purposes they have no identity, except that of being marginal. Of course, in practice these results are hardly ever seen in their pure form, and can occur simultaneously. The results are different for every individual and every single group: individual and group acculturation, and the acculturation of the one group and the other, do not necessarily take place at the same rate and at the same time.

The culture of Ptolemaic and Roman Egypt consists of several microcultures: Alexandria, the other Greek cities, the metropoleis, the villages, Lower Egypt, Upper Egypt, the oases. Consequently, it would be nonsense to expect the acculturation processes to be uniform. Still, if we generalize over a long period and a huge area, I think the evidence bears out that we have mainly to do with integration and with fusion. A situation that can readily be described as multiculturalism or cultural pluralism. A multicultural society has a new social structure, which provides the framework within which distinct identities are maintained, and can live together without serious conflict.[122] It is unity within diversity and vice versa. People

[121] 'Assimilation' is potentially the most ambiguous of the concepts used here. I use it in the way it is used in recent social science publications, and that is 'absorption'. It can also mean 'to make to resemble' and in common usage this is extended to all kinds of fusion, as when for instance Aubert, talking about the stele with Isis-Renenutet (cf. note 76 above), says that the iconography of this stele "prouve la réussite de l'assimilation entre Grecs et Égyptiens en Égypte à l'époque romaine" (*Égypte romaine—l'autre Égypte* 204).

[122] One should not expect stereotyping and other examples of ethnocentrism to be completely absent: in Egypt they are certainly there. But they should not be seen as indices of conflict between groups: see D.L. Thompson, Hellenistic Hellenes: the case of Ptolemaic Egypt, in: I. Malkin (ed.), *Ancient perceptions of Greek ethnicity* (Washington, D.C. 2001) 301-322, and Rittner, *Implicit models*. Every society has its in-groups and its out-groups—what is in and what is out depending on your perspective, P. Singer, *Expanding circles* (Oxford 1981). In general, the idea that a society free from serious conflict between groups is a harmonious society, should be resisted: even where fusion is occurring, such mixtures can be subversive elements when seen within the whole of society.

cope with the diversity by cultural frame switching (also called alternation or biculturalism): they move comparatively effortless between cultures and identities. Obviously, issues such as the geographic distribution of cultural groups, or the amount of schooling, will influence the cultural competence of the individual. This can create pockets of 'resistance'—which is not nearly always *active* resistance.[123] At the other end of the spectrum we can see fusion make headway: frame switchers start producing hybrids.

When we look at Egyptian culture in this period we can see it all at work: material culture ranges from the 'pure' Egyptian, Greek and Roman (which of course, if not the newest of imports, are nothing of the sort and go on changing as circumstances change and acculturation works its ways—but 'pure' in a relative sense: the province of 'resisters'), by way of juxtapositioning (the province of the 'switchers')[124], to hybridization (the province of the 'fusers').[125]

---

[123] I suggest that Alexandria (and in second instance the other Greek cities and metropoleis) are venues where we may expect to find many bicultural people. Those who have seen such places as 'bulwarks of Hellenism' are not completely wrong, but it is, paradoxically, a certain Hellenocentrism that creates the basis for multiculturalism (to get to the stage of integration and fusion one has to stave off assimilation!). Cf. H. Maehler, Alexandria, the Mouseion, and cultural identity, in: A. Hirst & M. Silk (ed.), *Alexandria, real and imagined* (Aldershot 2004) 1-14. That Hellenocentrism pushed too hard can also create pockets of resistance to multiculturalism, is not to be denied (resistance can come from all cultures involved). A beautiful defence of Alexandrian integration and fusion in Venit, *Alexandria* (although some conceptual rigour would do no harm: Venit speaks of "cultural interplay" (68), "intermingled" or "interwoven cultural values" (146), "mutable ethnicity" (ibid.), "melded culture" (190), and of syncretism, assimilation, adaptation, integration, appropriation, interaction, incorporation, *and* of Hellenisation and Egyptianisation).

[124] Illustrated in an amazingly literal way by the well-known wall-paintings in the necropolis of Kom el-Shoqafa with their Egyptian and Greek registers: see A.-M. Guimier-Sorbets & M. Seif el-Din, Les deux tombes de Perséphone dans la nécropole de Kom el-Chougafa à Alexandrie, *BCH* 121 (1997) 355-410, and eaedem, Les peintures de la nécropole de Kom el-Chougafa à Alexandrie: éléments de méthode pour la lecture iconographique et l'interprétation du style "bilingue", in: A. Barbet (ed.), *La peinture funéraire antique, ive siècle av. J.-C.-ive siècle après J.-C.* (Paris 2001) 129-136. Comparable is a dipinto in the temple of Deir el-Haggar (Dakhla), of what looks like Sarapis-Zeus, and according to an inscribed prayer is Amon, and also a ram, Amon's holy animal (Dunand, *Isis mère des dieux* 59, not illustrated). Kaper, *Temples and gods* 23-24, mentions the dipinti, but offers no illustrations either.

[125] For the concept of 'hybrid', cf. *Journal of American Folklore* 112 of Summer 1999 (nr. 445), a special issue devoted to 'theorizing the hybrid' (see the introduction under the same title by the editors D.A. Kapchan and P.T. Strong, 239-253), which has many useful comments, behind a smokescreen of too much fashionable jargon and political correctness (250, n. 1: "the editorial voice of this introduction is equally

The same holds good for non-material culture, but that field seems somewhat under-researched, or at least not very accessible to the non-demoticists.[126] We do, however, need the non-material culture, because the use of shape and of contents are two different (though not independent) things.

Now let us turn to Ras el-Soda again. What could the architecture and the furnishings be the expression of? First, I present two contrasting voices from the scholarly literature. David Frankfurter argues that Hellenizing the iconography is not so much the expression of catering to a different constituency, but is part and parcel of the distinctively syncretistic popular piety of the Roman period, when Greco-Roman crafts provided an important medium for *indigenous* religious ideas. It is an indigenization of an alien iconography: an *interpretatio aegyptiaca*.[127] One could add, presumably, with an eye on Ras el-Soda, also of the architectural idiom. Dieter Arnold, however, speaking of Roman-style temples, states that "apparently, ancient Egyptian religion gave way to Greco-Roman cults in [the] part of

hybrid"). Kapchan and Strong's warning that "[the use of the hybrid as an analytical tool] threatens to dissolve difference into a pool of homogenization" (240) is most apt, and we will have to take it to heart. I got the reference to the *Journal of American Folklore* from A.A. Lund, Hellenentum und Hellenizität: zur Ethnogenese und zur Ethnizität der antiken Hellenen, *Historia* 54 (2005) 1-17, a masterful article with many riches—going far beyond its title. 'Intermingled art' has been described as "emblematic of Egypt in this period", see Aubert, *Deux figurines* 118 (English summary). We again can adduce examples from Alexandrian tombs (the Tigrane and the Stagni tombs): see M.S. Venit, The tomb from Tigrane Pasha Street and the iconography of death in Roman Egypt, *AJA* 101 (1997) 701-729, and eadem, Ancient Egyptomania: the uses of Egypt in Graeco-Roman Alexandria, in: E. Ehrenberg (ed.), *Leaving no stones unturned. Essays on the ancient Near East and Egypt in honor of Donald P. Hansen* (Winona Lake 2002) 261-278. For the tombs mentioned in this and the previous note, see now also Venit, *Alexandria.*

[126] A very nuanced approach (addressing both juxtaposing and hybridization) in J. Dieleman, *Reading magic. Social and cultural contexts of two Demotic-Greek magical handbooks* (Leiden 2003): while we have Greek spells for a Hellenized clientele, and Demotic spells aimed at a more traditional native audience, Hellenistic material (representative of "international currents of thoughts concerning ritual power", 260) is incorporated into the Demotic material, while the Greek spells, supposedly the primary set, exhibit a strong Egyptian component. So we have two "cross-cultural texts" (263), i.e. two hybrids. Dieleman focuses on manipulation by the priestly authors, but it is obvious there was a market for these texts. See now the revised edition: J. Dieleman, *Priests, tongues and rites. The London-Leiden magical manuscripts and translation in Egyptian ritual (100-300 C.E.)* (Leiden 2005).

[127] Frankfurter, *Religion in Roman Egypt* 40.

Egypt [where such temples went up]".[128] Frankfurter seems to underplay the forces of acculturation; Arnold certainly misses the mark in supposing a simple replacement (and turning our Isis into a stranger in a strange land). The architecture and the iconography are not merely a new amphora for old wine (Frankfurter), nor a new amphora for new wine (Arnold).[129] As to Ras el-Soda, I would argue that the amphora actually is quite old. Nothing by Egyptian standards, but still the style of the architecture, generally speaking, is something that is centuries old in Egypt by the time Ras el-Soda is built. The wine it contains is, I suggest, a blend that has been maturing for centuries. And thus by the second century A.D. this was all very much part of *Egyptian* society: a multicultural society, where Ras el-Soda is at home. Ras el-Soda is as Egyptian as any other temple in Egypt.

To speak of a 'Roman temple' easily leads astray. The concept of 'Romanisation' has been thoroughly deconstructed during the past decades. Many of our old certainties needed to be called into question, and that job has been done very expertly: our view of the interaction between Roman (different kinds of Roman) and non-Roman (many different kinds of that too) has become very sophisticated: multi-layered, context-dependent. However, there still is a tendency to look at Rome, Italy, "the Romans", and there still is much talk of models that derive from the centre, and are being copied or adapted in the periphery. Thus "the hints of Rome" in the podium of Ras el-Soda. But we have to add more terms to the equation: non-Romans interact with other non-Romans within the context of a Roman empire. The small temple on a podium, peristyle or in antis, is fashionable in the Eastern part of the empire, and this fashion reaches Egypt as well. But the fashion is regionally and locally adapted.[130]

Looking at it from a second-century Egyptian perspective, Roman architecture might be above all pharaonic Egyptian (the most prestigious projects, such as Dendera, Kom Ombo or Philae, used this idiom), while Ras el-Soda could be, in spite of the Roman anteced-

[128] Arnold, *Temples* 226.

[129] I sell Frankfurter short, see his *Religion in Roman Egypt* 11-15, for a nuanced view on continuity and discontinuity in Egyptian religion. But in his polemic against the advocates of decline and discontinuity, however justified, he tends to deny that cultural integration and fusion went beyond the outer forms—which I think they did.

[130] Woolf, *Becoming Roman* 242: "Becoming Roman did not involve becoming more like the other inhabitants of the empire".

ents for its podium, not a Roman temple, but a temple in a typically Eastern, or possibly even Syrian style, a building representative of the 'modern' architecture of the Eastern Mediterranean.[131] This would make what we consider to be Egyptian Roman, and what we consider Roman 'Eastern'.[132] Of course, I exaggerate: small-scale architecture in the Egyptian style throughout the villages would rather have been seen as a continuation of local traditions, and large-scale architecture in the classical style in centres like Antinoopolis as representative of Roman power. But this does not remove the fact that contemporaries are not very likely to have seen Ras el-Soda as 'a Roman temple'. In fact, what I consider to be the nature of the Roman empire—a sophisticated attempt at multiculturalism in order to safeguard Roman hegemony—is better illustrated by Romans building Egyptian temples and by a 'Syrian' temple representing what we call Roman architecture in Egypt, than by some temple imported lock, stock and barrel from the capital Rome to the mouths of the Nile.

Now we can return to the question: to whose wants did Ras el-Soda cater? I suggest to those of a multicultural audience of frame switchers and fusers, people having their cake and eating it. Of course, polytheistic religion had always been a 'zap religion': the believer gathers whatever appeals to him or her at that particular time and place. But, to continue with the zapping metaphor: not so very many channels were received in a Greek polis of the archaic or classical period, while the amount of channels increases enormously in the cosmopolitic Hellenistic monarchies and the even

[131] Maybe we can add in support of this that it might very well have been the Romans, rather than the Ptolemies, who 'egyptianized' Alexandria. The finds by Frost, Empereur and Goddio c.s. on the seabed near Qait-Bay (Pharos) and Silsila (Cape Lochias) have shown that Alexandria, or at least parts of it, must have looked rather more like an Egyptian than a classical city. But the strengthening of the Egyptian component in the city's make-up seems to have been a special concern of the Romans, as argued persuasively by Judith McKenzie in her overview: Glimpsing Alexandria from archaeological evidence, *JRA* 16 (2003) 35-61. Cf. S.-A. Ashton, *Petrie's Ptolemaic and Roman Memphis* (London 2003) 33ff, on 'Romano-Egyptian art' as "Egyptianizing" (30, 33), and eadem, Ptolemaic Alexandria and the Egyptian tradition, in: A. Hirst & M. Silk (eds.), *Alexandria, real and imagined* (Aldershot 2004) 15-40.

[132] I find that the account of Butcher, *Roman Syria*, in his infelicitously titled, but excellent chapter on issues of acculturation, Impure genres, 270-334, has much in common with my argument. See esp. his remark that "a typically 'Greek' image of a deity could have been understood as a 'Syrian' one" (283).

more cosmopolitic Roman empire. Some will have enjoyed this huge offer to the full, while others will have been more conservative. But certainly *our* concerns about distinguishing between 'true' Egyptian and Hellenized/Romanized Egyptian and Greek and Roman, could hardly have been shared by the ancients.[133] In a multicultural society as Roman Egypt was, it is not about choosing Greek, Roman or Egyptian, but about choosing what seems best to fit a particular situation: domestic, imperial, funerary and so on.[134] As Jean Yoyotte has put it: "dans les métropoles des nomes comme dans les villages, on ne saurait parler de deux religions différentes, concurrentes, encore moins antagonistes, qu'il s'agisse de l'identité des personnes divines, des lieux de culte et même, sauf exceptions, des pratiques rituelles".[135] There is in fact a whole gamut of coexisting forms to choose from, and they took whatever came their way and seemed right for them, for whatever reasons. Under such circumstances, sanctuaries have to compete for attention. Part of the attraction of Ras el-Soda may have lain in the fact that it was a sanctuary where the image of the divinity was always visible, as opposed to traditional Egyptian temples.[136]

---

[133] As was suggested for the Roman collector of *aegyptiaca* by Molly Swetnam-Burland in her contribution to the conference. I think it is as true for those who are the primary users. A completely different take on this matter can be found in F. Tiradritti, The return of Isis in Egypt. Remarks on some statues of Isis and on the diffusion of her cult in the Graeco-Roman world, in: A. Hoffmann (ed.), *Ägyptische Kulte und ihre Heiligtümer* 209-225, who sees what he calls 'the Imperial Isis' and 'the Roman Isis' (in his speculative sequence of different Isises) as "a foreigner in her homeland" whom "the Egyptians…did not want to recognise…in the Roman form". This begs a lot of questions, for instance about the identity of 'the Egyptians' (and 'the Romans' for that matter).

[134] Taking my cue from C. Vout, Embracing Egypt, in: C. Edwards & G. Woolf (eds.), *The Roman cosmopolis* (Cambridge 2003) 177-202. I myself think of Japanese polytheists in their so-called unified, but in fact remarkably multicultural culture, who have their car blessed at the Shinto shrine, get married in a pseudo-Christian chapel (pseudo because the exclusivist monotheists refuse to play their part), get help in need from odd sectarians, shamanesses or homoeopathy (another religion, the statue of whose *heros ktistes* Hahnemann is enshrined in every homoeopathic practice), and are buried at a Buddhist temple with Buddhist ritual. It is the anthropologist of religion who is struck by this, not those who shop around and find this a perfectly normal thing to do.

[135] Quoted from *Égypte romaine—l'autre Égypte* 179. Cf. Dunand, *Isis mère des dieux* 59, who interestingly says that what is called syncretism, is actually "co-existence".

[136] Frankfurter, *Religion in Roman Egypt* 39 (referring amongst others to Ras el-Soda); Aubert, *Deux figurines* 30; and others.

So Ras el-Soda is part and parcel of Egyptian culture. This implies that we should look at Isis too with different eyes.[137] In her so-called Hellenized garb she still is Egyptian, because Hellenisation has become part of Egyptian culture—as Egyptian culture has become part of the world of Hellenism. The Isis statue at Ras el-Soda is this 'Hellenized' Isis: but even if stylistically the statue is 'Greek', the attributes of Isis are Egyptian. Those attributes include the Isis dress. But although that is Egyptian too, it is a novelty of the Ptolemaic period to put it on this goddess—she is never clearly portrayed as wearing it before the Ptolemaic period, nor is she shown in this way in Egyptian style imagery during or after it. The dress has Greek associations, and as such is quite acceptable to Greeks, but being Egyptian, it is exotic at the same time.[138] To Egyptian eyes it is Egyptian, but by its exclusive use in a particular context, it is also Greek. But this is an analysis that those gazing upon the statue in the temple at Ras el-Soda will not have bothered with: to them the goddess and the temple housing her were features of their multicultural society which they unthinkingly accepted.

[137] It is very apt that our temple is quite likely to be an Isis temple, Isis being "die ideale Synergistin", in the words of R. Schulz, Warum Isis? Gedanken zum universellen Charakter einer ägyptischen Göttin im römischen Reich, in: M. Görg & G. Hölbl (eds.), *Ägypten und der östliche Mittelmeerraum im 1. Jahrhundert v.Chr.* (Wiesbaden 2000) 251-280, quote from 264.

[138] See the subtle analysis by S. Albersmeier, *Untersuchungen zu den Frauenstatuen des Ptolemäischen Ägypten* (Mainz 2002) 85-105.

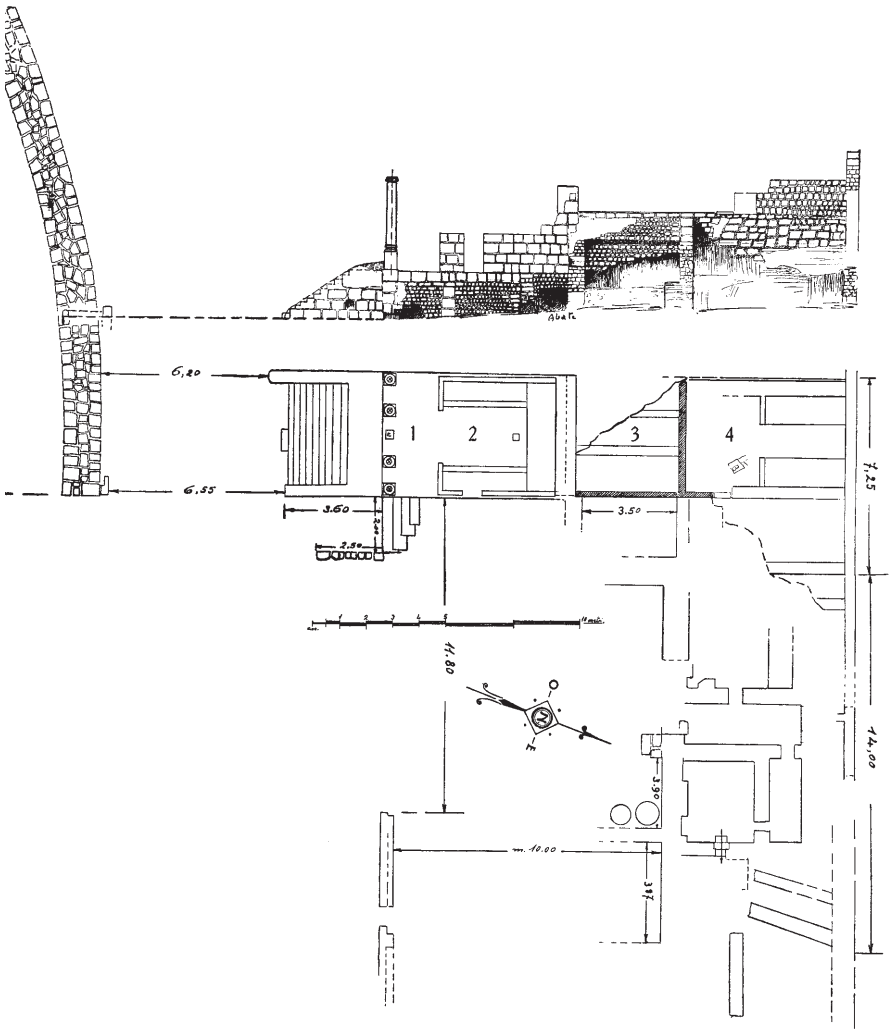


Fig. 1. Ras el-Soda: plan of the temple and the outbuildings and cross-section of the temple (after Adriani, *Ras El Soda*).

Fig. 2. Ras el-Soda: the site seen from the West, 1936-1937 (after Adriani, *Ras El Soda*).

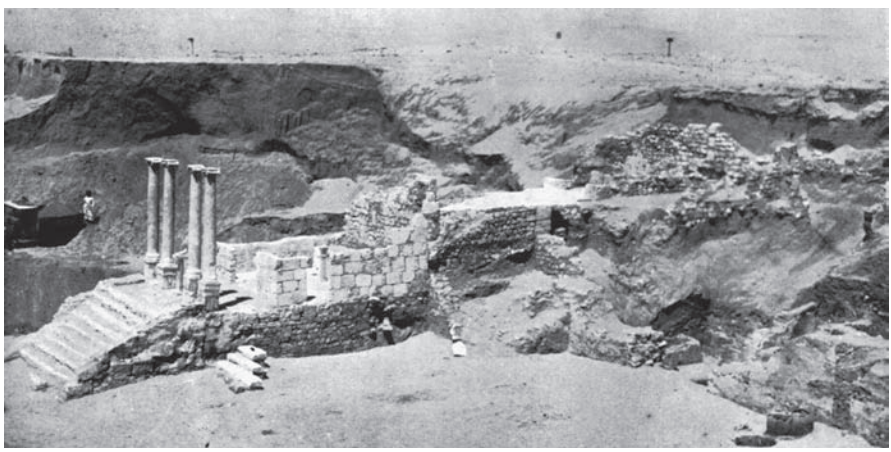


Fig. 3. Ras el-Soda: the site seen from the East, 1936-1937 (after Adriani, *Ras El Soda*).

Fig. 4. Ras el-Soda: the temple seen frontally, with the pillar with the foot and a small conical altar on a pillar still in situ (after Adriani, *Ras El Soda*).

Fig. 5. Ras el-Soda: the statuary as found (after Adriani, *Ras El Soda*).

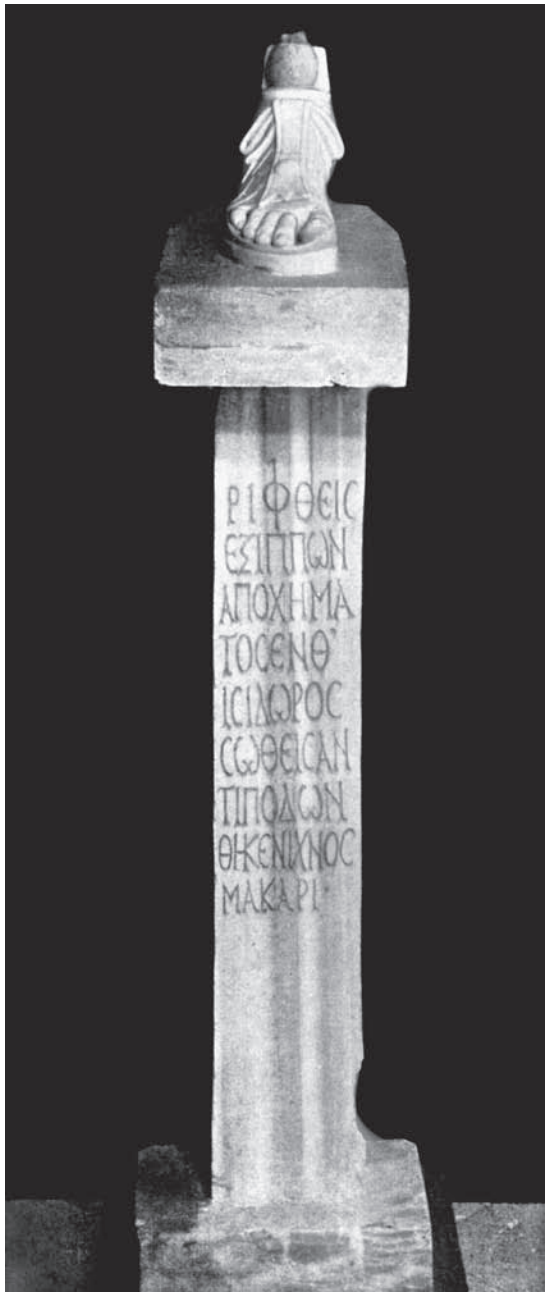


Fig. 6. Ras el-Soda: the pillar with the foot (after Adriani, *Ras El Soda*).

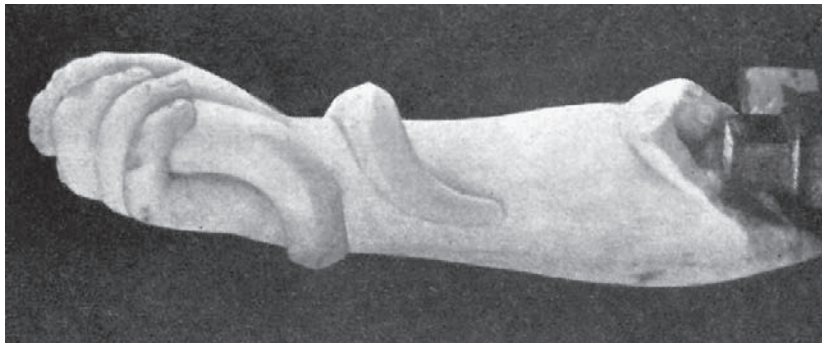


Fig. 7. Ras el-Soda: the right underarm of the Isis statue (after Adriani, *Ras El Soda*).

INDICES

Index Nominum

Acculturation, 2, 542 ff.
Actium (and Egypt/the Egyptian gods), 150, 207, 217, 234
Adonis, 453
Aegyptiaca, 34
Aegyptiaca along the Adriatic coasts, 292-297, 320-328
Aegyptius/Aegyptiacus, 119
Aegyptomania, see Egyptomania
Aelia Capitolina, 463-468
Aelius Aristides, 463, 467
Aesthetic (Egyptian-, in Roman Italy), 5, 113 ff.
Aethiops, 155 ff., 176 see also sv. Pygmy
Agathos Daimon, 33
Aigosthena, 372
Aion, 81-85
Alburnus Major, 279
Alexandria, 500
- as a goddess, 33
Bone tesserae from -, 202-203
Lamps from -, 184
Serapeum, 64, 471, 475, 511, 531
Severan -, 92-94
Tombs, 152-153, 474
Alexandrians and Egyptians, 94-96
Altars (horned), 505
Ammon, 27-28
Amulets, 309-310
Ampelum, 279
Anchoes, 49
Ancona, 295
Antinoüs, 30-31
Antioch, 448
Aion mosaic, 81
Evil Eye mosaic, 157-158
Ktisis mosaic, 208
Anubis, 369
Cult of - in Thessaly 357-358
Aphrodite-Isis, 246-247
Apis, 23-24, 376, 481
Apollon Chresterios, 250
Apotropaic (Aegyptiaca/Egyptiana as -), 131, 155 ff., 171-172, 297-301, 488, 504
Apuleius (*Metamorphoses*), 55, 73 ff, 119, 253, (in Thessaly) 329-335, 403, 482 ff.
Apulum, 272
Archaizing, 13-14, 116-118
Aretalogies
Andros, 57, 59
Ios, 59
Kyme, 57, 81
Kyrene, 79, 81
Maroneia, 40 ff., 251-252
Medinet Madi (Fayum), 48 ff.
Telmessos, 59 n. 54
Thessaloniki, 59
Arnouphis, 29, 107, 272
Arsinoe II, 63-64, 247
Arsinoe III, 366
Artemis, 384-385, 387-388, 473
Ascalon, 454-455
Asclepios, 463-464, 467
Assuan, Iseum, 63, 66, 69
Astarte, 453-454
Athens (Isis/Iseum), 10, 514
Augustus (and things Egyptian), 211-212, 216-218, 222, 238
Axum, obelisk from -, 214-215
Azotos, 455

Balaneia, 453
Basileion, 489-490
Bastet, see Boubastis/Boubastiaca
Beneventum (Iseum), 128
Berenice I, 64
Bes, 27, 175-176, 204, 312-315
Bethesda, 463-466
Boat named *Isis*, 247
Boiotia, 364 ff.
Broken Obelisk (Barnett Newman), 215
Boubastis/Boubastiaca, 24, 184-185, 387, 528
Byblos, 448, 453

Byzantium, 253

Caesarea, 458-463
Calathos identifying Sarapis on coins, 258-259
Canopic jars, 115
Caracalla, 102-106
Cassius Dio, 89-110
Chaironeia, 368-370, 381-382
Charmosyna, 253-254
Chersonnesus, 246-247
Cochlea, 191
Coins with Isiac types from Corinth, 392-414
Colonialism (Roman), 3, 7, 207, 213, 231-234
Constantius II (Latran obelisk), 212
Corinth, 392-414
Cork-screw locks, see sv. Isis, 'Libyan locks'
Crocodile (symbolic meaning), 495-496, 502-504
Cyrene, 480, 515

Dacia, 267-288
Dalmatia, 289-328
Dances (sacral), 175
De Iside et Osiride, see Plutarch
Deir el-Medina (Iseum), 511
Delos
  Isiac inscriptions from -, 54
  Sarapeion C, 417-447, 514
Demeter, 42-43, 47-48, 385-388
Demetrias, 349-350
Demetrios of Phaleron, 486-487
Demons, 156-158
Denderah, temple at -, 189
Diffusion (way of), 7-13, 245-248
Diocletian's palace in Split, 322-328
Diodorus Siculus, 58 ff., 226
Dion (Iseum), 514
Dionysos (in relation with Egypt/ Egyptian gods), 176, 204, 373
Dwarfs (see also sv. pygmy)
  - in Nilotic scenes, 170 ff.
  - in ancient Egypt and Greece, 173-176
  - in the Roman world, 177

Egyptomania, 37, 113 ff., 124
El-Daba, 511
Eleusis, 475
Elites, 10, 364 ff.
Emulation (of the Egyptian style), 113 ff.
Epiphany, 474
EPRO, development/influence, 1-3, 45
Eschara, 426, 428
Esna, hymns of, 67
Euhemerus of Messene, 53
Eusebius, 463
Evil eye, 157-158

Foot
  as dedication to Isis, 381, 511
  - of Sarapis, 465-467
Fortuna (-Tyche), 71-72, 76, 83, 453

Gems, 309-311
Gens isiaca, 22-27
Gens Popidia, 137 ff.
Gens Valeria, see sv. Messalla
Geranomachy, 173-174
Gerasa, 450
Globalisation (of religion), 46, 71
Glykon, 464
Gomphoi, 354, 358
Gortyn (Shrine B), 470 ff., 510, 514
Grain trade (from Egypt), 124

Hades-Pluto (of Sinope), 65
Hakoris (Sarapeion), 526
Harpokrates, 49, 176, 204, 502, 507
  Cult of - in Thessaly, 355-356
  Representation of statue of -, 143
Hecataeus of Abdera, 53
Helios, 41, 43
Heliopolis, obelisks from -, 216
Hellenisation (of Isis), 3, 45, 47, 58, 549
Hellenistic *koine*, 12, 530, 540, 547
Henotheism, 43, 73-88
Herakleopolis, Ptolemaic stele from -, 126-128
Herculaneum, paintings with Egyptian sanctuary, 192-193, 474
Hermanoubis, 33, 311, 507
Hermes, 29, 41, 311, 481, 514
  -Aerios, 106-108
Hieroglyphs (meaning in Italian context), 114, 122, 128, 212-213
Hilaria, 254
Horus, 22-23
  Statuette of - from Pompeii, 132
Hyampolis, 387
Hydreion of Delos, 420 ff.

Hydreios, 24-25, 431-432, 439 ff.
Hydria (cultic vessel), 25, 434-436
Hyle, 374
Hymnus (- of Mesomedes), 73-74
Hypata, 353

Imports (from Egypt in Roman Italy), 124 ff.
Interpretatio aegyptiaca, 6, 31, 119 ff., 205-208, 505, 545 ff.
Interpretatio graeca, 32, 251, 470 ff.
Io, 146, 498-505
Iseum/Isea (for specific places see sv.)
  Architectural design of -, 470-471, 512 ff.
  Definition of -, 475 ff.
Isidorus, hymns of, see Medinet Madi (Fayum)
Isis
  - Aigyptia, 405
  - Aphrodite, 246-247
  Aretalogies, see sv.
  Canopica, 510-511
  Capitolina, 99
  Ceremony, 473-473
  Dedications to -, 369 ff.
  Divine union with Osiris, 189, 200-201
  Garment of -, 490-491, 549
  Hellenisation of -, see sv.
  Isia, 498
  - knot, 492-493
  Lactans, 295-297, 312, (statuette from Pherae) 346-347
  'Libyan locks' of -, 482 ff.
  - 'litany', see Oxyrhynchus
  - Lochia, 32
  - Luna-Diana, 272
  - myrionyma, 80, 274, 278
  Navigium Isidis, see sv.
  - Pelagia, 150, 263-264, 405-406
  Personal devotion to -, 494
  - Pharia, 32, 453
  - physis, 77-78
  Priests of -, 373
  Queen dressed as -, 372, 487, 493
  'salvation', 40
  Statue of - from the Pompeian Iseum, 116-118
  Taposeiris, 382, 385-388
  - Thermouthis, 30
Isispropaganda, 246
Isissehnsucht, 1 ff.
Issa, 294
Istanbul, Hippodrome obelisk, 211-212
Istros, 249-250, 257-258
Itálica, Casa del Ginnasio, 206

Jerusalem, 451
Johannes Lydus, 253
Judaea-Palestine, 448-469
Jupiter-Ammon (lamp of Aenona), 317
Jupiter optimus maximus Sarapis, 451

Karanis, 475, 478, 526
Kastro, 375
Kenchreai (statue of Isis Pelagia), 405-411
Kinaidoi, 186
Koroneia, 372
Kyathos, 437
Kybele, 486

Lamps (in relation to Egyptian gods), 380
Laodikaia, 450
Larissa, 347-348
Legio, 451
Legio III Cyrenaica, 452
Legio V Macedonica, 278
Legio VI Ferrata, 451-452
Legio XIII Gemina, 272, 274
Legion XVI Flavia, 452
Lucanus, 226-229
Luxor (shrine), 470 ff.

Macrobius, 79
Makri Komi, 347
Manumission decrees (Thessalian -), 353, (Boiotian -), 367 ff.
Maroneia, 248-249
Martialis, 228
Medinet Madi (Fayum), 48 ff.
Melkart, 455
Memphis, 59 ff., 204
  Corinthian distyle in antis temple, 525-526
  Sanctuary of Ptah, 176
  Serapeum, 69-70
Messalla, Marcus Valerius - Corvinus, 234-239
Mesomedes, 73-74
Micia, 275-276
Moesia Inferior, 245-266
Mons Claudianus (Sarapeion), 513, 527

Mons Porphyrites (cult places for Isis and Sarapis), 513, 527
Mummification, 385

Navigium Isidis, 150, 253, 453
Nefertoum, 293
Neinenoi, 254-255
Neapolis (Samaria), 451-452
Neotera, 25-26, 464-465
Nephthys, 25-26
Nile/Neilos, 26-27, 500-504
  Latin descriptions of the -, 226-227
  Personification of the -, 375
Nile flood (symbolic representation of -), 189 ff., 206, 501
Nile mosaic from Palestrina (Praeneste), 7, 156, 177, 182
Nilometer
  From the Pompeian Iseum, 140-143
Nilotic scenes, 170 ff., 321-322
Nilotica, 36-37
Nymphaion, 246-247

Obelisks, 6-7, 209 ff.
  Ammianus Marcellinus on -, 209, 213-214
  Augustus use of -, 211-212, 216-218, 222
  Pliny on -, 209, 216, 218
Oceanus, 162
Odessos, 257-258
Orchomenos, 370-371
Oropos, 380
Osiris
  Bes, relation with, 175-176, 204
  Bark of -, 148
  Corn-, 191
  Dwarfs, relation with, 203-205
  Divine identity of, 53, 497-498
  Divine union with Isis, 189, 200-201
  - in Apuleius' *Metamorphoses*, 75-76
  - in Dacia, Noricum and Pannonia, 286
  - in hydria (*Hydreios*), 115, 481, 494-495, 507, 512
  - and Hydreios in Delos, 443-446
  Kings as -, 372
  Sarcophagus of -, 145-146
  - shaouabtis, 300-301
Ostia, Isola Sacra, tomb 16, 162
Other (Colonial), 155-156, 172-173, 205-208
Oxyrhynchus, Isis 'litany', 55

Palestrina, see Nile mosaic from -
Palm trees, 410-411
Pamyles/Pamylia, 202-205
Pan, 375
Papyrus Berlin P 6750, 497
Pataikoi, 176
Pausanias, 5, 381, 383-386, 403, 406 ff.
Perinthos, 246, 248, 264-265
Petosiris, tomb of, see Tuna el Gebel
Petra, 457-458
Phallos (as apotropaic device), 159-160
Phanebal, 455-457
Pharaonica, 34-36
Pharos (Hvar), 293-295
Philae, Isis sanctuary, 63, 66, 77, 495-496, 500-501, 527
Pietroassa (plate of), 286
Plato & Platonising exegesis, 44
Pliny, 209, 216, 218, 226
Ploiaphesia, 253
Plutarch (*De Iside et Osiride*), 44, 65-66, 80-81, 84, 189, 201, 203, 386
Podium (temple-), 472, 474, 517 ff.
Pompeii
  Aegyptiaca from -, 124 ff., 137 ff.
  Houses
    I 7, 11 (Casa del Efebo), 185-186, 191
    I 8, 5 (Casa della Statuette Indiana), 131
    I 10, 4 (Casa del Menandro), 158-159
    I 12, 5 (caupona), 131
    II 2, 2 (Casa di Octavius Quartio), 132
    V 1, 7 (Casa del Toro), 206
    VI 2, 4 (Casa di Sallustio), 191
    VI 5, 186
    VI 7, 15 (Casa del Duca di Aumale), 502-503
    VI 12, 2 (Casa del Fauno), 177
    VI 15, 1 (Casa dei Vettii), 150-151
    VI 16, 7 (Casa degli Amorini Dorati), 132-135, 148
    VII 3, 11-12 (Casa del Doppio Larario), 131
    VIII 5, 24 (Casa del Medico), 162-169, 179-183, 185
    VIII 7, 24 (Casa dello Scultore), 160, 205

IX 3, 5 (House of M. Lucretius), 57
IX 5, 9 (Casa dei Pigmei), 161
Indian imports in -, 131
Iseum, 116-118, 126-130, 137-154, 170 ff., 515
Wall painting with the reception of Io, 146, 498-505
Temple of Apollo, 138, 150
Pomponius Mela, 226
Porphyrius, 79-80
Porto Torres, 30
Potaissa, 277-279
Praeneste, see Palestrina
Priene (temple of the Egyptian gods), 522
Ptolemaic (royal) ideology, 62-63, 176, 206
Ptolemy I, 64, 485
Ptolemy II, 62 ff., 204, 232
Ptolemy III, 69
Ptolemy IV, 63, 69, 176, 204, 366
Ptolemy VI, 77
Ptolemy IX, 49
Ptolemy X, 69
Ptolemy XII, 91
Pygmy, 155 ff., 170 ff., see also sv. dwarf
Pyramids, 227

Raphia, battle of (217 BC), 63
Ras el-Soda (sanctuary), 506 ff.
Architecture, 470 ff., 511 ff.
Inscription (Isidoros), 507-508
Parallels for -, 511-517
Sculpture, 480-481, 495, 507, 510
Regina in Dacia, 284
Renenutet, 49
Rhodos, 247
Robigus/Robigo, 157
Romanisation, 3, 8-9, 12, 254, 540 ff.
Romanitas, 113, 126, 135, 547
Rome
Aventine, mosaic from the, 193, 195
Campus Martius, Augustan building on -, 216-218
Cassius Dio and the Egyptian cults in -, 98-100
Columbarium of the Villa Pamphili, 186-187
Curia Hostilia, 238
Egyptians in -, 115
Hypogaeum at the Porta Maggiore, 193-194
Iseum Campense, 6, 13-14, 115, 120-123
Obelisks in -, see sv.
San Martino ai Monti (shrine), 478-480

Salona, 295
Sarapis, 8
- Ammon, 28, 451-452
- and the Flavians, 100-103
comes Augusti, 261-262
Dedications to -, 272 ff, 369, 371 ff.
- Josephus, 448
Priests of -, 370, 377, 388
Sarapieia, 376-378
- Sol in Dacia, 286
Tempel in Moesia Inferior, 274
Sarmizegetusa, 275, 279-284
Selene, 41, 43
Seneca, 226-229
Serapeum (for specific places see sv.), 475-476
Shaouabtis (see also Osiris), 128-130, 297-299
Sistrum, 487-488
- in a tomb at Nesactium, 318
- on funerary stele, 318, 354
Situla, 488-489
Sobek, 29-30, 49, 498
Social contexts, 303-304
Souchos, see Sobek
Souvenirs (from Egypt), 124-125
Sphinx, 365
Delos, Sarapieion C, 426-428
Pompeii, painted in houses in -, 132
Pompeii, painted in Iseum, 143
Rome, Iseum Campense, 120-123
Split, 323-327
Spondeion, 437
Syene, 227
Symplegmas (in Nilotic scenes), 183 ff.
Syncretism, 45, 48
Syria (small temples of Roman date), 533-540

Talmud, 462, 465
Tanagra, 376-380
Terminology, 19-22, 305-307
Thebes, 375-376
Sarapeion (Luxor), 512, 527
Temple for imperial cult (Karnak), 527
Theophoric names, 302-304, (in Thessaly) 335-346

Theos Megas, 256-257
Thespiai, 372-375
Thermouthis, sanctuary of, see Medinet Madi (Fayum)
Thesaurus, 347-348
Thessaloniki (Iseum), 515
Thessaly, 329-363
Thracia, 245-266
Tibullus, 226, 234-236
Tithorea, 5, 383-386
Toth, 28-29, 311
Tourists (in/from Egypt), 124-125, 227
Trier, Roman lamp from -, 198-199
Triumphal geography, 231 ff.
Truphe, 37, 173, 204, 208
Tuna el Gebel (Thynis)
Iseum, 512
Temple 12, 526
Tomb of Petosiris, 485
Turin erotic papyrus 55001, 197

Urnula, 436-437
Ushabti, see Shaouabti

Venus Pompeiana, 154
Vespasianus, 101-102
Vindonissa, lamp from -, 199-200

Water cultic worship, 432-435

Zeus Helios megas Sarapis, 272, 455, 461
Zeus Karaios, 365, 367, 388
Zeus Sarapis, 256-257

Index Inscriptionum

RICIS 101/0216, 338 n. 26
RICIS 101/0221, 514
RICIS 101/0225, 25 n. 29
RICIS 102/0101-2, 403 n. 6
RICIS 102/0201, 403 n. 6, 412 n. 41
RICIS 104/0111, 444 n. 95
RICIS 105/0208, 380 n. 48
RICIS 105/0895, 338 n. 26
RICIS 112/0102-3, 353 n. 65
RICIS 112/0401, 344 n. 42
RICIS 112/0502, 358 n. 75
RICIS 112/0503, 351 n. 62
RICIS 112/0506, 342 n. 35, 354 n. 72
RICIS 112/0601, 344 n. 42
RICIS 112/0703, 707, 349 n. 55
RICIS 112/0705, 354 n. 69
RICIS 112/0901, 351 n. 60
RICIS 113/0101, 358 n. 75
RICIS 113/0201, 32 n. 64
RICIS 113/0218, 32 n. 64
RICIS 113/0301, 32 n. 64
RICIS 113/0521, 438 n. 70
RICIS 113/0523, 32 n. 64
RICIS 113/0525, 23 n. 13
RICIS 113/0545, 59 n. 52
RICIS 113/0552, 412 n. 42
RICIS 113/0905, 23 n. 13
RICIS 114/0101, 260 n. 67
RICIS 114/0201, 250 n. 17, 252 n. 31
RICIS 114/0202, 40 n. 1, 250 n. 17
RICIS 114/0203, 252 n. 32
RICIS 114/0204-6, 260 n. 63
RICIS 114/0207, 248 n. 12
RICIS 114/0501, 251 n. 22
RICIS 114/0601, 246 n. 3
RICIS 114/0602, 260 n. 64
RICIS 114/0701, 257 n. 54
RICIS 114/0702, 260 n. 65
RICIS 114/0703, 253 n. 37
RICIS 114/0704, 260 n. 65
RICIS 114/1301, 251 n. 23, 252 n. 36
RICIS 114/1401 ff, 250 n. 21
RICIS 114/1403, 252 n. 33
RICIS 114/1501, 258 n. 59
RICIS 114/1701, 255 n. 50
RICIS 114/1901, 254 n. 48
RICIS 114/1902, 254 n. 49
RICIS 115/0101, 251 n. 25
RICIS 115/0201, 261 n. 70
RICIS 115/0302, 246 n. 4, 251 n. 26
RICIS 201/0101, 250 n. 16
RICIS 201/0102-3, 259 n. 62
RICIS 202/0101-438, 54 n. 39
RICIS 202/0125, 444 n. 99, 445 n. 108
RICIS 202/0152, 444 n. 99
RICIS 202/0153, 444 n. 101
RICIS 202/0155, 28 n. 44
RICIS 202/0164, 29 n. 49
RICIS 202/0173, 444 n. 98, 100, 445 n. 108
RICIS 202/0175, 445 n. 102
RICIS 202/0179, 248 n. 10

RICIS 202/0206-9, 430 n. 26
RICIS 202/0210, 430 n. 35
RICIS 202/0265, 445 n. 104
RICIS 202/0266, 445 n. 106
RICIS 202/0267, 444 n. 98, 445 n. 103, 107
RICIS 202/0279, 431 n. 37
RICIS 202/0321, 29 n. 49
RICIS 202/0323, 24 n. 24, 431 n. 40, 433 n. 46, 440 n. 75, 442 n. 85
RICIS 202/0338, 28 n. 44
RICIS 202/0342-3, 24 n. 24, 426 n. 14, 428 n. 22, 432 n. 40, 43
RICIS 202/0344, 24 n. 24, 431 n. 40, 440 n. 75-76
RICIS 202/0370, 440 n. 76, 442 n. 88
RICIS 202/0375, 442 n. 88
RICIS 202/0379, 442 n. 88
RICIS 202/0428, 440 n. 76
RICIS 202/1101, 59 n. 51
RICIS 202/1201 ff, 249 n. 14
RICIS 202/1801, 57 n. 46
RICIS 203/0601 ff, 514
RICIS 203/0607, 514
RICIS 204/1001, 21 n. 9
RICIS 205/0301, 26 n. 37
RICIS 301/0601, 281 n. 52
RICIS 302/0204, 57 n. 47, 81 n. 69
RICIS 303/0204, 59 n. 56
RICIS 304/0201, 21 n. 7
RICIS 304/0601, 26 n. 36
RICIS 402/0301-2, 450 n. 12
RICIS 402/0501, 453 n. 26
RICIS 402/0802, 35 n. 79, 450 n. 12
RICIS 402/0901, 450 n. 14
RICIS 402/1201, 465 n. 77
RICIS 403/0201, 451 n. 16
RICIS 403/0401, 458 n. 41
RICIS 403/0501, 461 n. 50
RICIS 403/0801, 451 n. 17
RICIS 404/0101, 461 n. 55
RICIS 404/0401, 25 n. 30, 272 n. 19, 450 n. 13
RICIS 404/0501, 458 n. 40
RICIS 501/0111, 281 n. 52
RICIS 501/0117, 31 n. 58
RICIS 501/0126, 461 n. 53
RICIS 501/0162, 24 n. 23
RICIS 501/0169, 21 n. 8, 24 n. 19, 22
RICIS 501/0205, 26 n. 35
RICIS 501/0219 et 0221, 253 n. 40, 254 n. 46
RICIS 503/0801, 430 n. 31, 435 n. 59
RICIS 503/1113, 21 n. 8, 24 n. 22
RICIS 503/1115, 21 n. 4
RICIS 503/1203, 30 n. 57
RICIS 504/0202, 515
RICIS 504/0301, 23 n. 13
RICIS 504/0601, 87 n. 116
RICIS 515/0115, 107 n. 31
RICIS 518/0401, 25 n. 31
RICIS 519/0301, 30 n. 52
RICIS 605/0107, 21 n. 5
RICIS 605/1101, 21 n. 6
RICIS 610/0110, 23 n. 16
RICIS 610/0201, 281 n. 52
RICIS 615/0101, 305 n. 53
RICIS 615/0201, 304 n. 51
RICIS 615/0401, 305 n. 52
RICIS 616/0101, 278 n. 39
RICIS 616/0102, 278 n. 40, 288 n. 88
RICIS 616/0201-2, 281 n. 61, 282 n. 63
RICIS 616/0203, 281 n. 59
RICIS 616/0204, 281 n. 51
RICIS 616/0205, 281 n. 56
RICIS 616/0206, 281 n. 55
RICIS 616/0207, 281 n. 53
RICIS 616/0208, 281 n. 54
RICIS 616/0301, 277 n. 34
RICIS 616/0302, 274 n. 21
RICIS 616/0303, 277 n. 35, 38
RICIS 616/0401, 272 n. 17
RICIS 616/0402, 272 n. 18
RICIS 616/0403, 272 n. 20
RICIS 616/0404, 274 n. 25, 288 n. 88
RICIS 616/0405, 274 n. 24
RICIS 616/0406, 274 n. 26
RICIS 616/0501, 279 n. 47
RICIS 616/0601, 279 n. 48
RICIS 618/0102, 255 n. 51, 274 n. 23
RICIS 618/0201-2, 258 n. 57
RICIS 618/0301, 261 n. 73
RICIS 618/0701, 252 n. 35
RICIS 618/0801, 250 n. 20
RICIS 618/0901, 261 n. 68
RICIS 618/1001, 252 n. 34, 253 n. 43
RICIS 618/1003, 251 n. 24, 28
RICIS 618/1004, 252 n. 31, 260 n. 66
RICIS 618/1005, 251 n. 29
RICIS 618/1007, 253 n. 41
RICIS 618/1101, 249 n. 15
RICIS 618/1201, 261 n. 69
RICIS 701/0103, 81 n. 68, 515

I.Alexandrie ptolémaïque 1, 2, 5, 17-20, 30, 34, 49-51, 55, 55bis, 32 n. 62
I.Alexandrie ptolémaïque 21, 33 n. 65

ID 2301, 440 n. 76
ID 2378-9, 442 n. 87
ID 2413, 442 n. 86
ID 2446, 433 n. 47
ID 2449, 442 n. 86

IDR II.144, 284 n. 77
IDR II.198, 284 n. 78
IDR II.338, 284 n. 79
IDR III/1.93-4, 284 n. 72
IDR III/2.20, 281 n. 61
IDR III/2.227, 281 n. 51
IDR III/2.228, 281 n. 59
IDR III/2.229, 274 n. 21
IDR III/2.308, 283 n. 65
IDR III/2.309, 281 n. 61
IDR III/2.313-4, 319, 321, 283 n. 62
IDR III/2.322, 283 n. 64
IDR III/2.331, 281 n. 56
IDR III/3.48, 277 n. 34
IDR III/3.75, 277 n. 35-36
IDR III/3.332, 279 n. 47
IDR III/3.401, 279 n. 48
IDR III/5.1, 3, 4, 8, 19, 275 n. 28
IDR III/5.100, 274 n. 27
IDR III/5.104, 274 n. 25
IDR III/5.185, 274 n. 22
IDR III/5.199-200, 275 n. 28
IDR III/5.315, 274 n. 24
IDR III/5.316, 274 n. 26
IDR III/5.317, 272 n. 17
IDR III/5.318, 272 n. 20
IDR III/5.319, 272 n. 18
IDR III/5.325, 274 n. 27

I.Fayoum III.125, 29 n. 51

IG 2(2).7441, 374-375 n. 33

IG 7.106, 365 n. 3
IG 7.541-3, 378 n. 42
IG 7.1550, 377 n. 39
IG 7.1594, 278-379 n. 43
IG 7.1621, 378 n. 43
IG 7.1636, 378 n. 43
IG 7.1867, 373 n. 30
IG 7.1869, 373 n. 30
IG 7.2482, 375 n. 35
IG 7.2483, 375 n. 36
IG 7.2680-1, 379, n. 44
IG 7.2872, 372 n. 24
IG 7.3198-9, 370 n. 18
IG 7.3200-1, 370 n. 18, 371 n. 20
IG 7.3202, 370 n. 18, 371 n. 19-20
IG 7.3203-4, 371 n. 20
IG 7.3215, 371 n. 21
IG 7.3219, 371 n. 22
IG 7.3220, 371 n. 23
IG 7.3301-3307, 368 n. 9-10
IG 7.3308, 369 n. 12, 370 n. 17
IG 7.3309-3346, 368 n. 9-10, 369 n. 13, 370 n. 17
IG 7.3347, 369 n. 12
IG 7.3348-3374, 368 n. 9-10, 369 n. 13
IG 7.3375, 369 n. 12-13
IG 7.3376-3377, 368 n. 9-10
IG 7.3380, 369 n. 12, 14
IG 7.3381-3383, 368 n. 9-10
IG 7.3387-3390, 368 n. 9-10
IG 7.3393-3399, 368 n. 9-10
IG 7.3206, 366 n. 5
IG 7.3414, 381 n. 52
IG 7.3426, 365 n. 3, 381-382 n. 53, 382 n. 56

IG 9.1.147, 382 n. 56
IG 9.1.187-195, 386 n. 62
IG 9.1.218, 365 n. 3

IG 12.3.330, 378 n. 41

SEG 19.335, 376 n. 38
SEG 22.368, 372 n. 27
SEG 41.1838, 378 n. 43
SEG 51.641, 365 n. 3